مسلم یونیورسٹی کا سہ ماہی علمی اور ادبی رسالہ

فکر و نظر

جنوری سنہ ۱۹۶۰ء

شائع کردہ

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مسلم یونیورسٹی کی مطبوعات

البیان فی اعجاز القرآن	از ڈاکٹر عبدالعلیم	قیمت [illegible]
وصف الہند و ما یجاورها من البلاد	" مقبول احمد	[illegible]
برگزیدہ شعر فارسی معاصر حصہ اول	" " [illegible]الرحمن	۱۰-۰۰
نخبۃ الادب	"	۵-۰۰
نصاب فارسی	"	[illegible]
ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق	از ڈاکٹر عبدالعلیم	۱-۰۰
کتاب العین	از [illegible] - قیمت	۱۵-۰۰
ہماری طب میں ہندوؤں کا ساجھا	" حکیم عبداللطیف	۱-۰۰
طب اور سائنس	" " " "	[illegible]
علم الجراحت	از محمد طیب طبیب "	۲-۰۰
علم العین اور اطبائے قدیم	" " "	۳-۰۰
حکمائے قدیم کے تشریحی کارنامے	" سید محمد کمال الدین	[illegible]
اشراح (حصہ اول)	"	[illegible]
اشراح (حصہ دوم)	"	[illegible]
عربی طبی ریڈر	[illegible]	
رفوش الاطباء	[illegible]	

نمبر ۱

فکر و نظر

جنوری سنہ ۱۹۶۰

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے علاوہ محصول ڈاک
قیمت فی پرچہ دو روپئے علاوہ محصول ڈاک
علیگڈھ مسلم یونیورسٹی-علیگڈھ

فہرست مضامین

افتتاحیہ

مسلم یونیورسٹی پر اردو زبان کا حق ہے اس لئے کہ شروع ہی سے علیگڈھ تحریک کے مقاصد میں اردو زبان و ادب کی خدمت بھی ایک اہم مقصد رہا ہے۔ اس تحریک کے حامیوں اور سر سید احمد خان کے ساتھیوں نے اس زبان کو سنوارنے اور مالا مال کرنے میں جو خدمات انجام دی ہیں انہیں کبھی بھی فراموش نہیں کیا جاسکتا ۔ خود سر سید احمد خاں کے مختلف کارناموں میں ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اردو زبان کو تصنع اور لفظی بازی گری سے نجات دلائی اور اسے سنجیدگی اور حقیقت نگاری سے آشنا کیا جس میں توازن، اعتدال اور فکری آزادی سموئی اور رچی ہوئی تھی ۔ ان کا اسلوب نگارش اردو زبان کا بنیادی اسلوب کہا جاسکتا ہے جو علمی مطالب کے اظہار کے لئے ایک نمونہ ہے ۔ یہ درست ہے کہ کوئی اسلوب چاہے کتنا ہی بنیادی کیوں نہ ہو اس میں بعد میں تبدیلی ہوتی ہے اور ہونی چاہئے ۔ مولانا حالی نے اسی بنیادی اسلوب کو مانجھ کر اور نکھارا اور ہماری زبان کی اظہار خیال کی صلاحیت کو اجاگر کیا ۔ سر سید کے علاوہ علیگڈھ تحریک کے دوسرے حامیوں نے بھی زمانے کے تقاضوں کا احاظ رکھتے ہوئے جدید ذہن کی ضرورتوں کو پورا کیا ۔ غرضکہ علیگڈھ کو پچھلے ستر اسی سال میں اُردو زبان و ادب کا مرکز رہنے کا فخر حاصل رہا ہے اور آج تو پیشتر کے بہ نسبت یہ مرکزیت اور بھی زیادہ نمایاں ہوگئی ہے ۔

ان تمام امور کے پیش نظر بعض احباب کی، جن میں بزرگ اور خورد دونوں شامل ہیں، یہ خواہش ہوئی کہ مسلم یونیورسٹی کی طرف سے اردو میں ایک ایسا سہ ماہی علمی اور ادبی رسالہ شائع ہو جس میں یہاں کے اساتذہ اپنے خیالات پیش کرسکیں اور ان کے علاوہ دوسرے اہل قلم کو بھی دعوت دی جائے کہ اپنی فکری مساعی کو اس کے ذریعے سے منظر عام پر لائیں۔ علم و ادب کے سب موضوع اس رسالے میں پیش کئے جاسکتے ہیں بشرطیکہ ان کا معیار وہ ہو جو کسی دانش گاہ کے مجلے کے شایاں شان ہو ۔ بالآخر

یہ طے پایا کہ جنوری سنہ ۱۹۶۰ع میں اس رسالہ کا پہلا شمارہ شائع ہو اور اس کا نام "فکر و نظر" رکھا جائے ۔

جب میں نے وائس چانسلر کرنل بشیر حسین زیدی صاحب سے "فکر و نظر" کے جاری کرنے کے متعلق ذکر کیا تو موصوف نے، جیسا کہ وہ ہر اچھے کام کی فراخ دلی کے ساتھ حوصلہ افزائی فرماتے ہیں، اس تجویز کو پسند فرمایا اور اس رسالے کی سرپرستی قبول فرمائی جس کے لئے ہم سب موصوف کے شکر گزار ہیں ۔

اس رسالے میں ویسے تو ہرقسم کے علمی اور ادبی مضمون شائع ہوں گے لیکن دو خصوصیات ایسی ہیں جو اسی کے ساتھہ مخصوص رہیں گی ۔ ایک تو یہ کہ اس کے ہر شمارے میں ہم سید احمد خاں کی کوئی نہ کوئی غیر مطبوعہ تحریر یا کوئی ایسی تحریر جو عرصہ ہوا چھپی تھی اور اب کم یاب ہے شائع کریں گے تاکہ اس ادارے کے بانی کے ساتھہ موجودہ نسل کا روحانی تعلق برقرار رہے ۔ دوسری خصوصیت یہ ہوگی کہ یونیورسٹی کے کتب خانے میں جو بیش قیمت اور نایاب قلمی کتابیں ہیں ان میں سے کسی ایک کے متعلق "فکر و نظر" کے ہر شمارے میں ایک تعارفی تبصرہ ہوگا ۔ اس طرح اہل علم کو اس علمی خزانے سے روشناس کرایا جائے گا جو اس ادارے کو ورثے میں ملا ہے اور جس کی حفاظت اور اشاعت ہمارا فرض ہے ۔

یہ واقعہ ہے کہ اردو والوں کو عرصے سے ایک ایسے رسالے کی ضرورت محسوس ہورہی تھی جو علمی اور ادبی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہو اور آزاد ہندوستان میں قومی زندگی کے تقاضوں کو بروئے کار لا سکے ۔ توقع ہے کہ "فکر و نظر" کے جاری ہونے سے اس ضرورت کی بڑی حد تک تکمیل ہو سکے گی اور کچھہ عرصے بعد یہ رسالہ ایک مستقل ادارے کی حیثیت اختیار کر لے گا اور اس کے توسط سے مسلم یونیورسٹی اور باہر کے اہل قلم کے درمیان ربط و تعلق قایم ہوجائے گا ۔ ہر عمدہ کام کی طرح یہ کام بھی صبر طلب ہے ۔ تمنا جب تک صبر کا دامن نہ پکڑے اس کی بےتابیاں بے نتیجہ رہتی ہیں ۔ صبر اور زحمت کشی کی کسوٹی ہی پر اخلاص و محبت کو جانچنا چاہئے ۔ دعا ہے کہ ہم سب جو اردو زبان کے پریمی ہونے کے دعویدار ہیں، اس کسوٹی پر پورے اتریں ۔

یوسف حسین خاں

جدید مسلک انسانیت

نہرو کے بنیادی روحانی اور اخلاقی تصورات

از

جناب ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب - علیگڈھ

جواھر لال نہرو کے قول کے مطابق ,, موجودہ دور کے بہترین ذھن کی خصوصیت یہ ھے کہ وہ عملی اور افادی، اخلاقی اور معاشرتی اقدار ایثار، ھمدردی اور خدمت کے جذبے سے معمور ھوتا ھے - اس کے سماجی اصلاح و ترقی کے جوش نے ایک عملی تصوریت کی شکل اختیار کرلی ھے . . . . . ، . . انسانیت اس کا دیوتا ھے اور سماج اس کا مذھب ،،[1]

اسی طرز خیال سے جسے وہ ,, علمی مسلک انسانیت ،، (سائنٹیفک ھومانزم) کہتے ھیں ، ان کا اپنا تصور زندگی ماخوذ ھے - یہاں علمی کا لفظ اس لحاظ سے تو صحیح ھے کہ اس طرز خیال میں علم کو بڑی اھمیت حاصل ھے مگر اس سے یہ غلط فہمی پیدا ھوتی ھے کہ اس فلسفے کے اساسی تصورات کی بنا سائنس کے مشاھدات اور تجربات پر قائم ھے - حالانکہ در حقیقت اس کی جڑیں بھی دوسرے فلسفوں کی طرح کسی عقیدے یا وجدان میں پیوست ھیں جیسا کہ ھمیں آگے چل کر ان کا تفصیلی جائزہ لیتے وقت معلوم ھوگا - اس لئے اس مسلک انسانیت کے لئے ھمیں ,, علمی ،، کے بجائے ,, جدید ،، کا اسم صفت زیادہ موزوں معلوم ھوتا ھے -

گاندھی جی کی طرح جواھر لال بھی تقلیدی ذھن نہیں بلکہ تحقیقی ذھن رکھتے ھیں - اگرچہ انھوں نے ماضی و حال کے اکثر اھل فکر کے خیالات کا مطالعہ کیا ھے اور ان سے فیض اٹھایا ھے - وہ ان میں سے بعض سے متاثر

---

۱ - تلاش ھند جلد دوم ص ٥٥٤ - ٥٥٥

ضرور ہوئے لیکن اپنا مجموعی تصور زندگی کسی سے مستعار نہیں لیا بلکہ ذاتی تجربے، مشاہدے اور غور و فکر سے ترتیب دیا ہے۔ لہٰذا اس کو سمجھنے کے لئے ہم پہلے ایک نظر اس پر ڈالیں گے کہ جواہر لال کے بنیادی تصورات نے کس طرح رفتہ رفتہ فکر اور عمل کے تقابل سے تشکیل پائی اور پھر ان کو منظم طریقے سے پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔

یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مغربی تہذیب کی چنوتی کا جواب تھا جو ہندوستان کی دنیاوی شخصیت نے دیا۔ یوں تو ہمارے ملک کی یہ حرکی دنیاوی روح گاندھی کی پیمبرانہ اور ٹیگور کی عارفانہ شخصیت میں بھی جھلکتی ہے لیکن جواہر لال نہرو کے ہاں قریب قریب خالص شکل میں ظاہر ہوئی۔ پھر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہندوستان وہ خطہ ہے جہاں ایک غیر محسوس مذہبی تاثیر ساری فضا میں بسی ہوئی ہے اس لئے اس دیش کی دنیاوی شخصیت بھی جس کی نمائندگی جواہر لال کرتے ہیں گہری مذہبیت کی روح سے خالی نہ رہ سکی۔

جواہر لال کا بچپن جس خاندانی ماحول میں گذرا وہ مذہبی تربیت کے لئے خاص طور پر ناساز گار تھا کیونکہ ان کے عزیزوں میں سے مرد جن کو وہ قابل تقلید سمجھتے تھے عام طور پر مذہب کے معاملے میں بےپروائی برتتے تھے جس کا اثر بچوں کے مذہبی احساس کی نشو نما کے لئے مخالفت سے بھی زیادہ مضر ہوتا ہے:۔

،، مذہب کا میرے دل میں محض ایک دھندلا سا تصور تھا۔ میں اسے عورتوں کا معاملہ سمجھتا تھا۔ والد اور میرے چچیرے بھائی مذہبی امور کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے اور ہنسی میں ٹال دیا کرتے تھے،،[۲]

مگر مذہبیت کی چنگاری جواہر لال کے دل کے کسی کونے میں ضرور دبی ہوئی تھی جو گیارہ برس کی عمر میں ایک آئرستانی اتالیق ف۔ ٹ۔ بروکس کے سابقے سے دھک اٹھی۔ بروکس تھیوسوفی کے نئے مذہب کے بڑے معتقد تھے اور ان کے ہاں ہر ہفتے تھیوسوفوں کی صحبت منعقد ہوا کرتی تھی۔ کم سن جواہر لال پر ان صحبتوں میں شرکت کرنے کا بڑا گہرا اثر پڑا۔

۲۔ میری کہانی جلد اول ص ۲۵

"یہ پہلا موقع تھا کہ میں نے شعوری طور پر مذہب اور دوسری دنیا کے بارے میں سوچنا شروع کیا ۔ خصوصاً ہندو دھرم کی وقعت میری نظر میں بڑھ گئی۔ اس کی رسموں کی نہیں بلکہ اس کی بعض کتابوں مثلاً اپنشد اور بھگوت گیتا کی[1] .... اس زمانے میں مسز اینی بیسنٹ الہ آباد آئیں اور انہوں نے تھیو سوفی کے موضوع پر کئی لکچر دئیے ۔ میں ان کی خطابت سے متاثر ہوا اور جب ان کی تقریروں سے لوٹتا تو مجھ پر ایک بےخودی کا عالم طاری ہوجاتا گویا میں خواب دیکھ رہا ہوں .... میں تیرہ برس کی عمر میں تھیو سوفی کی انجمن کا رکن ہو گیا[2]

انیسویں صدی میں مغربی تہذیب کی فکر کے پہلے اثر کا ہندوستان پر تجدید مذہب کی شکل میں پڑا ۔ لیکن ہندوستانی ذہن سرا سر مذہبی نہیں بلکہ ایک غیر مذہبی یا دنیاوی پہلو بھی رکھتا ہے ۔ ابدی سکون و قرار کی آرزو کے ساتھ اس کے ضمیر میں حرکت تعمیر اور ترقی کی لگن بھی شامل ہے۔ اس حقیقت کو جواہر لال نے اس طرح بیان کیا ہے :—

"افراد کی طرح قوم کی بھی کئی جداگانہ شخصیتیں ہوتی ہیں اور زندگی کی جانب مختلف نقطۂ نظر ہوتے ہیں .... ہندوستان میں قدیم زمانے ہی سے اس طرح کے بنیادی اصول کی ایک دائمی مطلق اور ہمہ گیر تلاش رہی ہے ۔ لیکن اس میں حرکت کی صلاحیت اور زمانے کی بدلتی ہوئی ضرورتوں کا اعتراف بھی موجود تھا ۔ ان بنیادوں پر ایک مستحکم اور ترقی پذیر معاشرت کی بنیاد رکھی گئی تھی[3]

ہندوستان کی اس دوسری حرکت پزیر دنیاوی شخصیت پر مغربی تہذیب کے سابقے کا اثر یوں تو غیر محسوس طور پر اٹھارویں صدی سے پڑنا شروع ہوگیا تھا لیکن نمایاں حیثیت اسے انیسویں صدی کے آخر میں حاصل ہوئی جب اس نے انڈین نیشنل کانگریس اور سروٹس آف انڈیا سوسائٹی کی تحریکوں کو جنم دیا ۔ یوں تو اس زمانے میں ہندوستان میں کوئی عمومی تحریک اٹھ ہی نہیں سکتی تھی جس کے پس منظر میں کہیں نہ کہیں مذہب کا رنگ نہ ہو لیکن مجموعی طور پر یہ تحریکیں غیر مذہبی تھیں ۔

---

۱ ۔ میری کہانی جلد اول ص ۳۵

۲ ۔ میری کہانی جلد اول ص ۳۶

۳ ۔ تلاش ہند جلد دوم ص ۴۴۹

ظاہر ہے اس قدر کم‌سنی میں اتنی گہری مذہبیت ایک عارضی کیفیت تھی جو جلد گزر گئی لیکن اپنا کچھ نہ کچھ اثر ہمیشہ کے لئے چھوڑ گئی ۔ ” کچھ عرصہ بعد ف ۔ٹ بروکس ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئے ۔ اور مجھے تھیوسوفی سے سابقہ نہیں رہا ۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد میری زندگی پر تھیوسوفی کا اثر بالکل نہیں رہا ۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ میں پڑھنے کے لئے انگلستان بھیج دیا گیا ۔ مگر جو زمانہ ف ۔ٹ بروکس کے ساتھ گذرا تھا اس کا گہرا نقش اب تک میرے دل پر باقی ہے اور میں ان کے اور تھیوسوفی کے احسان سے انکار نہیں کر سکتا ۔“[1]

انہیں ف ۔ٹ بروکس صاحب نے جواہرلال کو انگریزی ادب کے مطالعے کا چسکا لگایا اور سائنس کے شوق کو جو کمسن شاگرد کے ذہن میں مضمر تھا جگا کر صحیح راستہ پر لگا دیا ۔ ان دنوں ہمارے ملک میں سائنس کے طالب‌علم اِسے محض امتحان کی خاطر یا زیادہ سے زیادہ نظری معلومات کا ذخیرہ جمع کر کے رکھ چھوڑنے کی خاطر پڑھا کرتے تھے بلکہ اب بھی عام طور پر یہی حال ہے مگر بروکس کی رہنمائی میں جواہرلال کو سائنس کے عملی تجربی پہلو سے بھی دلچسپی پیدا ہو گئی جس نے ان کے ذہن کی تشکیل میں اہم حصہ لیا :—

” بروکس نے مجھے سائنس کے اِسرار سے بھی آشنا کر دیا ۔ ہم دونوں نے مل کر ایک چھوٹا سا معمل بنا لیا ۔ میں اس میں بڑی دلچسپی کے ساتھ گھنٹوں کیمیا اور طبیعیات کے تجربات کیا کرتا تھا ۔“[2]

اسی ابتدائی عمر میں جواہر لال کی طبیعت کے دو اور قوی رجحانات کا پتہ چلتا ہے ۔ پہلی چیز ان کی انصاف پسندی اور زیردستوں سے ہمدردی ہے ۔ انہیں اپنے والد سے جو دینی اور اخلاقی حیثیت سے بڑے اونچے درجے کے آدمی تھے، دلی عقیدت تھی اور وہ ان سے بیحد مرعوب اور متاثر تھے مگر جب والد نوکروں پر سختی کرتے تھے تو ننھے جواہرلال کا دل طیش برحق سے معمور ہو جاتا تھا :—

” میرے دل میں والد کی بےحد عظمت تھی ۔ میں انہیں قوت، ہمت اور عقل کا پتلا جانتا تھا .... مگر عظمت اور محبت کے ساتھ ساتھ میرے دل میں ان کا خوف بھی تھا میں‌نے انہیں نوکروں پر خفا ہوتے دیکھا تھا ۔ اس وقت وہ بہت ڈراؤنے معلوم ہوتے

۱—میری کہانی جلد اول ص ۳۷

۲—میری کہانی جلد اول ص ۴۴

تھی - اور میں خوف سے اور کبھی طیش سے کانپنے لگتا تھا کہ ہمارے گھر میں نوکروں سے ایسا برتاؤ ہوتا ہے -"[1]

دوسری چیز وہ گہری دلچسپی تھی جو انہیں دنیا کے اہم سیاسی معاملات سے تھی - اپنے تھیوسوفی کے تجربے کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :—

"اس کے بعد جس اہم واقعہ سے میں متاثر ہوا وہ روس اور جاپان کی لڑائی تھی - جاپان کے فتوحات سے مجھے بڑا جوش آتا اور میں نئی چیزیں معلوم کرنے کے لئے بیچینی سے اخباروں کا انتظار کیا کرتا -"[2]

یوں تو جاپان کی لڑائی سے ہندوستان میں لوگوں کو عام طور پر بڑا شغف تھا لیکن ایک چودہ پندرہ برس کے لڑکے کا لڑائی کی خبروں کا اس قدر مشتاق رہنا کہ وہ بیچینی سے اخباروں کا انتظار کیا کرے اب سے نصف صدی پہلے ایک غیر معمولی چیز تھی اور اس پر دلالت کرتی ہے کہ جواہرلال کی سیاست عالم سے دلچسپی محض وقتی یا اتفاقی نہیں تھی -

اپنی عمر کے سولہویں سال (سنہ ۱۹۰۵ع) میں جواہرلال تعلیم کے لئے انگلستان کے مشہور پبلک اسکول ہیرو میں داخل کر دئیے گئے - اس نئے ماحول میں جہاں ان کا مذہبی رجحان، جو تھیوسوفی سے جذباتی عقیدت کی شکل میں ظاہر ہوا تھا دب گیا، وہاں سیاسی دلچسپیاں اور ابھر آئیں - چند ہی مہینے میں انہوں نے انگلستان کی سیاست سے اتنی واقفیت حاصل کرلی جو ان کے استادوں کے نزدیک حیرت انگیز تھی -

"مجھے پارلیمنٹ کے عام انتخاب سے جو غالباً سنہ ۱۹۰۵ع کے آخر میں ہوا تھا بہت دلچسپی تھی - اس میں لیبر پارٹی نے بڑی زبردست فتح پائی - سنہ ۱۹۰۶ع کے شروع میں ہمارے نئے استاد نے ہم سے نئی حکومت کے بارے میں سوال کیا اور انہیں بڑا تعجب ہوا کہ ساری جماعت میں صرف میں نے ہی ان کے سوال کا اچھی طرح جواب دیا بلکہ کیمپبل بےنرمن کی مجلس وزرا کی قریب قریب پوری فہرست زبانی سنا دی -"[3]

۱—میری کہانی ص ۲۳

۲—میری کہانی ص ۴۰

۳—میری کہانی ص ۳۷

کچھ دن بعد اٹلی کی جنگ آزادی کی تاریخ اور گاری بالڈی کے حالات اور خیالات کے مطالعے سے ان کی سیاسی دلچسپی کا رخ اپنے وطن ہندوستان کی تحریک آزادی کی طرف پھر گیا اور گو اس زمانے میں ان کا تصور زندگی ایک سطحی لذت پرستی تھی لیکن اس ٹھوس اخلاقی جوہر نے جو سطح کے نیچے چھپا ہوا تھا ان کے دل میں ایک برتر مقصد کی لگن پیدا کر دی اور وہ ہندوستان کی آزادی کا مقصد تھا۔ گاری بالڈی کی کتابوں کا جو اثر ہوا اس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:—

,, میری نظروں میں یہ نقشے پھرنے لگے کہ ہندوستان میں ایسے ہی کارنمایاں انجام پا رہے ہیں اور آزادی کی خاطر بڑی بہادری سے جنگ ہو رہی ہے ۔،،[۱]

ان کی عملی تصوریت نے جو اس عمر میں بھی ان کی طبیعت کا خاص جوہر تھا انہیں خواب دیکھنے پر اکتفا نہیں کرنے دی ۔ بلکہ خواب کی عملی تعبیر کی فکر شروع کر دی:—

,, سنہ ۱۹۰۷ع اور سنہ ۱۹۰۸ع میں ہندوستان میں سخت ہیجانی حالت تھی اور میں اس میں بہادری سے حصہ لینے کی آرزو رکھتا تھا ۔،،[۲]

ہیرو اور کیمبرج کی تعلیم ختم کرنے اور سائنس کی سند لینے کے بعد جب جواہرلال کو بیرسٹری کے امتحان کی تیاری کے لئے دو برس لندن میں قیام کرنا پڑا تو سیاست سے ان کی دلچسپی اور بڑھ گئی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ لندن میں فیبین سوسائٹی اشتراکیت کے تصور کو برطانوی ذہن کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کر رہی تھی ۔ جواہرلال کو اس تحریک میں ایک کشش سی محسوس ہوئی لیکن زیادہ دلچسپی انہیں آئرلینڈ کی سیاست سے تھی جو ہندوستان کی طرح آزادی کی جدوجہد میں مصروف تھا ۔

,, میری زندگی بغیر کسی خاص مقصد کے گذر رہی تھی ۔ ادھر ادھر کی کتابیں پڑھتا رہتا تھا ۔ فیبین سوسائٹی اور اشتراکیوں کے خیالات کا کچھ دھندلا سا اثر مجھ پر پڑ رہا تھا ۔ آئرلینڈ کے اور عورتوں کے ووٹ کی تحریک سے مجھے خاص طور پر دلچسپی تھی۔ سنہ ۱۹۱۰ع میں گرمیوں کی تعطیل میں آئرلینڈ جانے کا اتفاق ہوا اور سن‌فین جماعت کا جو نئی نئی قائم ہوئی تھی اثر دل پر لے کر آیا ۔،،[۳]

۱— میری کہانی ص ۴۲

۲— میری کہانی ص ۴۵

۳— میری کہانی جلد اول ص ۵۲۔۵۳

ہم کہہ چکے ہیں کہ سائنس سے جواہرلال کو بچپن سے شوق بلکہ شغف تھا ۔ کیمبرج میں ان کی ذہنی تربیت علوم سائنس کے ذریعہ ہوئی جس سے ایک محدود علمی نقطۂ نظر پیدا ہو گیا ۔ محدود ان کے نقطۂ نظر کو ہم نے اس لئے کہا کہ تحقیق اور تنقید کے میدان کے ساتھ ساتھ ابھی تک ان کی طبیعت میں اذعانیت پائی جاتی تھی جو سچی علمی روح کے خلاف تھی ۔ یہ اذعانیت محض جوانی کی خودبینی کا نتیجہ نہ تھی بلکہ ان دنوں سائنس خود غیر علمی خود پسندی میں مبتلا تھی :—

,, مجھ پر سائنس کے مطالعہ کا بہت اثر تھا اور اسی اثر کی وجہ سے میں اپنی رائے کو قطعی سمجھتا تھا ۔ اس لئے کہ انیسویں صدی کے شروع کی سائنس برخلاف آجکل کی سائنس کے اپنے آپ پر اور اپنی دنیا پر بڑا وثوق رکھتی تھی۔,,[1]

سنہ ۱۹۱۲ع میں الہ آباد واپس آکر جواہر لال نے الہ آباد ہائی کورٹ میں وکالت شروع کر دی لیکن ان کے دل میں قومی آزادی کی جو لگن تھی وہ چین نہیں لینے دیتی تھی ۔ وہ نیشنل کانگریس کی تحریک میں شریک ہو گئے تھے اور ہوم‌رول لیگ کے بھی سرگرم ممبر تھے لیکن دونوں سے پوری طرح مطمئن نہ تھے ۔ ان کی اولوالعزم طبیعت محض سیاسی ایجی‌ٹیشن کو اپنی شان سے فروتر سمجھتی تھی اور زیادہ انتہا پسندانہ اور موثر عمل کی طالب تھی :—

,, میرے نزدیک ہماری انفرادی اور قومی عزت کا تقاضا یہی تھا کہ ہم غیرملکی حکومت کے خلاف زیادہ جارحانہ کارروائی کریں۔,,[2]

اس کے علاوہ جواہرلال کا اشترا کی رجحان اگرچہ بظاہر ان کی قوم پرستی سے دب گیا تھا لیکن سطح کے نیچے اس کے ساتھ کشمکش میں مصروف تھا اور جب موقع پاتا تھا ابھر آتا تھا :—

,, میں بھی اس وقت خالص قوم پرست تھا اور کالج کے زمانے کے اشترا کی خیالات دب چکے تھے[3] ..... لیکن مطالعہ ابھی جاری تھا اس لئے میرے دماغ میں اشتراکی خیالات کی چنگاریاں کبھی کبھی دھک اٹھتی تھیں ۔,,[4]

پہلی جنگ عظیم کے بعد ہندوستان میں گاندھی جی کی شرکت سے قومی تحریک

---

۱ — میری کہانی جلد اول ص ۴۷

۲ — میری کہانی جلد اول ص ۶۸

۳ — میری کہانی جلد اول ص ۶۹

۴ — میری کہانی جلد اول ص ۷۰

میں کایا پلٹ ہو گئی ۔ وہ تعلیم یافتہ متوسط طبقے کے بجائے عوام کی تحریک بن گئی اور محض ایجی ٹیشن کی جگہ اس نے عملی جدو جہد کی شکل اختیار کرلی ۔ سنہ ۱۹۱۹ء میں گاندھی جی نے رولٹ بل کی بے تشدد مزاحمت کے لئے ستیاگرہ سبھا قائم کی جس نے یہ اعلان کیا کہ اگر یہ بل ایکٹ بن کر نافذ ہوا تو اس کی اور حسب ضرورت دوسرے منافی انصاف قوانین کی خلاف ورزی کی جائے گی ۔ جواہرلال کو منہ مانگی مراد مل گئی :—

" جب پہلی مرتبہ یہ تجویز میری نظر سے گزری تو اسے دیکھتے ہی جیسے میرے دل کا بوجھ ہلکا ہو گیا . . . . . .میں خوشی سے دیوانہ ہو رہا تھا کہ فوراً ستیاگرہ سبھا میں شامل ہو جاؤں ۔"[1]

اب جواہرلال اور ان کے والد پنڈت موتی لال نہرو کے دل میں محبت اور فرض کی ایک دلچسپ اور دلآویز کشمکش شروع ہوئی ۔ باپ کی محبت بیٹے کو انقلابی سیاست کے خطروں سے محفوظ رکھنا چاہتی تھی اور بیٹے کا احساس فرض باپ کو بھی کھینچ کر ان خطروں میں ڈالنا چاہتا تھا ۔ فتح بیٹے کو ہوئی اس لئے کہ اس کی پشت پر ہندوستان کی نئی روح آزادی تھی جس کی کشمکش سے کوئی ہندوستانی محب وطن بچ ہی نہیں سکتا تھا ۔ پنڈت موتی لال بھی جواہرلال کے ساتھ عدم تعاون کی نئی تحریک میں دل و جان سے شریک ہو گئے اور گاندھی جی کے قوت بازو بن گئے ۔ اسی سلسلے میں جواہرلال پر وہ روحانی واردات گذری جس نے ان کے ذوق آزادی کو محبت کے جذبۂ بےاختیار کا اور ان کے شوق خدمت کو عقیدت کا رنگ دے دیا اور انہوں نے ہندوستان کی سیاسی اور معاشی آزادی کو اپنی زندگی کا مقدس مشن بنا لیا ۔ یہ اس کا نتیجہ تھا کہ انہیں ہندوستان کے کسان سے سابقہ پڑا جس کی حالت برطانوی راج میں روز بروز بدتر ہوتے ہوتے اب ابتری کی حد تک پہنچ گئی تھی ۔ ان دنوں ایک ان پڑھ دیہاتی لیڈر رام چندر نے اودھ کے چند ضلعوں میں کسانوں کو منظم کرکے زمیندار اور حکومت کی سختیوں کے خلاف احتجاج پر آمادہ کیا تھا ۔ ان میں کچھ لوگ جواہرلال اور ان کے ساتھیوں کو بلا کر لے گئے تاکہ وہ اپنی آنکھوں سے کسانوں کا حال زار دیکھیں ۔ دیہات کے اس دورے نے جو ایک سلسلہ کی پہلی کڑی تھی جواہرلال کے دل پر اتنا گہرا اثر کیا کہ ان کی زندگی کی کایا ہی پلٹ گو :—

---

۱ — میری کہانی جلد اول ص ۷۹

،، انہوں نے ہم پر الفت اور محبت کی بارش کر دی - ہمیں ایسی امید اور محبت بھری نظروں سے دیکھتے تھے جیسے ہم راحت و مسرت کا پیام لیکر آئے ہیں یا خضرراہ ہیں جو انہیں ارض موعود تک پہنچا دیں گے - ان کی مصیبتوں اور انتہاء محنتوں کو دیکھکر میری گردن افسوس اور شرم سے جھک گئی - شرم تو مجھے اپنے عیش و آرام کی زندگی پر اور شہروں کی اس کم ظرف سیاست پر آتی تھی جو وطن کے ان نیم برہنہ بیٹوں اور بیٹیوں کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھتی اور رنج اس لئے تھا کہ ہندوستان کی مفلسی اور پستی کو دیکھکر دل پھٹا جاتا تھا- اب میری آنکھوں میں مادر وطن کی ایک نئی تصویر پھرنے لگی - یعنی ایک ننگی، بھوکی، ستم رسیدہ، خستہ حال مخلوق کی - غرض ان لوگوں کو ہم پر جو دور کے ایک شہر سے یہاں آئے تھے، غیر معمولی بھروسا تھا- اسے دیکھ کر مجھے گھبراہٹ ہوتی تھی اور ایسی نئی ذمہ داری کا بار محسوس ہوتا جس کے خوف سے میں کانپا جاتا تھا[1] - محبت کی اس آنچ میں تپ کر کچا لوہا فولاد بن گیا :—

،، یہ جون کا مہینہ تھا جب ہندوستان میں سب سے زیادہ گرمی پڑتی ہے اور برسات کی آمد ہوتی ہے - دھوپ کی شدت سے بدن جھلسا جاتا تھا اور آنکھوں میں اندھیرا آجاتا تھا - میں دھوپ میں نکلنے کا کبھی عادی نہ تھا اور جب سے انگلستان سے واپس آیا تھا، گرمیاں زیادہ تر پہاڑ پر گذارتا تھا- لیکن اب میں چلچلاتی دھوپ میں گھومتا اور میرے سر پر ہیٹ بھی نہ ہوتا - صرف ایک چھوٹی سی تولیہ لپیٹ لیتا - میں دوسری فکروں میں ایسا کھویا ہوا تھا کہ گرمی کی اس شدت کا خیال بھی نہ آتا تھا ،، -[2]

درد محبت اور جوش خدمت کی اس کیفیت میں گاندھی جی کی تلقین اور مثال نے مذہبی جذبے کی سی شدت، گہرائی اور مضبوطی پیدا کردی تھی :—

،، سنہ ۱۹۲۱ع میں ہم میں سے اکثر لوگ جو کانگریس میں کام کیا کرتے تھے یک طرح کے نشے میں چور رہتے تھے - اس وقت ہم جوش همت اور زندہ دلی میں مگن تھے - ہمیں وہ مسرت محسوس ہوتی تھی جو کسی شخص کو اپنے مذہب پر قربان ہونے میں ہوتی ہے - شک یا پیش وپس ہمارے پاس بھی نہ پھٹکتا تھا - ہمیں اپنا راستہ صاف نظر آتا تھا اور ہم بڑھتے چلے جاتے تھے .... ہمیں اپنے رہنما اور اس کے

۱ - میری کہانی جلد اول ص ۹٦

۲ - میری کہانی جلد اول ص ۱۰۲

طریق کار پر ناز تھا اور کبھی کبھی ہم بھی اپنے آپ کو مہاتما سمجھنے لگتے تھے۔ عین طوفان میں بلکہ خود ہی طوفان اٹھاتے ہوئے ہمیں پورا سکون اور اطمینان قلب حاصل تھا۔ ''[1]

مگر جواہر لال کا خلقی تنقیدی رجحان جس پر سائنس کی تعلیم اور مغربی ذہن کے اثر نے تحلیلی انداز فکر کی دھار رکھ دی تھی اب بھی اپنا کام کررہا تھا۔ ان کے دل میں یہ بات کھٹک رہی تھی کہ گاندھی جی کی رہنمائی میں سیاست کے اندر مذہب کا دخل ہو جانے سے احیاء ماضی کی رجعت پرستانہ تحریک کو تقویت پہنچ رہی ہے:—

,, در اصل گاندھی جی تحریک کے مذہبی اور روحانی پہلو پر برابر زور دیتے رہتے تھے۔ ان کے نزدیک مذہب کسی اذعانی عقیدہ کا نام نہیں تھا۔ مگر وہ ایک مذہبی تصور حیات کے قائل تھے۔ جس کا تمام تحریک پر زبردست اثر پڑا اور عوام کے لئے احیاء ماضی کی تحریک بن گئی۔ ''[2] . . . . بعض اوقات میں پریشان ہوجاتا تھا کہ ہماری سیاست میں ہندو مسلمان دونوں کے ہاں مذہب کا اتنا دخل کیوں ہے۔ مجھے یہ بات بالکل پسند نہ تھی۔ مولوی، مولانا، سوامی جو کچھ اپنی تقریروں میں کہتے تھے اسے سن کر مجھے سخت صدمہ پہنچتا تھا۔ مجھے ان کی تاریخ، عمرانیات، اور اقتصادیات، سب غلط معلوم ہوتی تھی۔ ''[3]

لیکن گاندھی جی کی شخصیت کے جادو نے جواہر لال کے تنقیدی اور تحلیلی ذہن کو بھی مذہب تک پہنچا دیا:—

'' رہے گاندھی جی، سو اُن کا سمجھنا بہت مشکل تھا۔ کبھی کبھی ان کی گفتگو اسی قسم کی ہوتی تھی کہ عام طور پر جدید خیالات کے لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی تھی لیکن ہمیں یہ یقین تھا کہ وہ بہت بڑے اور بے مثل انسان اور عظیم الشان رہنما ہیں۔ اس لئے ہم ان پر ایمان لے آئے اور انہیں سفید و سیاہ کا مالک بنا دیا . . . . ہم سے بعض لوگ سیاسی امور اور دوسری چیزوں میں ان سے اس قدر متاثر تھے کہ مذہب کے معاملہ میں ان کے اثر سے آزاد نہیں رہ سکتے تھے۔ جہاں سیدھے ہلے

۱۔ میری کہانی جلد اول ص ۱۲۳ ۔ ۱۲٤

۲۔ میری کہانی جلد اول ص ۱۲۸

۳۔ میری کہانی ص ۱۲۸ ۔ ۱۲۹

سے کام نہیں چلتا وہاں اکثر پھیر کھا کر ادھر ادھر سے بڑھنے میں قلعے کی تسخیر میں کامیابی ہوجاتی ہے - یہی صورت میرے ساتھ ہوئی - مذہب کے ظاہری رسوم کا مجھ پر کوئی اثر نہ تھا - اس کے علاوہ نام نہاد مذہبی پیشوا جس طرح مذہب کے نام پر لوگوں کو لوٹتے تھے اس سے مجھے سخت نفرت تھی - تاہم میری مخالفت کچھ نرم پڑ گئی - بچپن سے اب تک مجھ پر کبھی اتنا مذہبی رنگ نہیں چڑھا تھا جتنا سنہ ۱۹۲۱ع میں چڑھا - اس پر بھی میں مذہب سے بہت قریب نہ ہوسکا - "[۱]

آخری جملے سے معلوم ہوتا ہے کہ جواہر لال کو پوری طرح اندازہ نہ تھا کہ وہ اس زمانہ میں نہ صرف مذہب کے قریب بلکہ اس کے اندر ڈوبے ہوئے تھے - دراصل مذہب سے برائت کا اظہار کرتے وقت وہ مذہب کا لفظ تنگ اور رسمی معنی میں استعمال کر رہے ہیں - آگے چل کر انہوں نے جو اپنے عقائد بیان کئے ہیں ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اندر اس چیز کے جسے گاندھی جی حقیقی مذہب سمجھتے تھے تقریباً سبھی عناصر موجود تھے :—

"مجھے اپنی تحریک اور ستیاگرہ کا اخلاقی پہلو بہت پسند تھا - عدم تشدد کے اصول پر نہ کبھی میں پورا ایمان لایا اور نہ مستقل طور پر اسے تسلیم کیا - لیکن میں اس کی طرف روز بروز کھنچتا جاتا تھا اور میرے دل میں یہ خیال بیٹھتا جاتا تھا کہ اس وقت ہندوستان میں ہماری حالت زار اور ہمارے عقائد و روایات کے لحاظ سے یہ بہترین حکمت عملی ہے - سیاست کو روحانیت میں (یہاں یہ لفظ تنگ مذہبی معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے) سمو دینا مجھے اچھا لگتا تھا - اچھے مقصد کو اچھے ہی ذرائع زیب دیتے ہیں- یہ نہ صرف اخلاقی حیثیت سے ایک اچھا اصول ہے بلکہ عقلی اورعملی اعتبار سے بھی صحیح ہے کیونکہ بڑے اور غلط ذرائع مقصد کو الٹا نقصان پہنچاتے ہیں- اور نئی نئی پیچیدگیاں اور اور مشکلات کھڑی کردیتے ہیں - اس کے علاوہ یہ نہایت نازیبا اور افراد یا قوم کی خودداری سے فروتر معلوم ہوتا ہے کہ وہ نامناسب ذرائع استعمال کرے اور کیچڑ میں سے ہوکر منزل مقصود تک پہنچنے کی کوشش کرے - ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ آلودگی سے اپنا دامن کیوں کر بچاسکتی ہے - اگر ہم جھک جائیں یا رینگنے لگیں تو سر اٹھاکر تیز تیز کیوں کر چل سکتے ہیں -

---

۱ - میری کہانی ص ۱۲۹ - ۱۳۰

"یہ تھے میرے اس وقت کے خیالات - ترک موالات کی تحریک سے میری دلی مراد بر آئی تھی یعنی میں قومی آزادی کا خواہاں تھا اور میرا خیال تھا کہ اس تحریک کے ذریعہ سے لوگوں کو لوٹنا بند ہوجا ئیگا۔ اس میں جو ذرائع استعمال کئے جاتے تھے ان سے میرے اخلاقی جذبے کو تسکین ہوتی تھی اور مجھ میں شخصی آزادی کا احساس پیدا ہوتا تھا - یہ سکون اور اطمینان اتنا زبردست تھا کہ مجھے ناکامی کی بھی کوئی پروا نہیں تھی- کیونکہ مجھے یقین تھا کہ یہ ناکامیاں عارضی ثابت ہوں گی- بھگوت گیتا کے بعد ما بعد الطبیعی مضامین کو نہ تو میں سمجھتا تھا اور نہ ان کی طرف کچھ رغبت ہی تھی - البتہ میں ان اشلوکوں کو اکثر پڑھا کرتا تھا جو گاندھی جی کی آشرم میں پرارتھنا کے وقت پڑھے جاتے تھے- ان کا مفہوم یہ تھا کہ کہ انسان کو اپنے مقصد کی راہ میں نہایت پرسکون ، مطمئن اور مستقل ہونا چاہئے - اپنا فرض ادا کرنا چاہئے اور نتیجہ کے پیچھے سرگرداں نہ پھرنا چاہئے- چونکہ میں خود بہت پرسکون نہ تھا شاید اسی لئے اس نصیحت کا مجھ پر بہت اثر ہوتا تھا -"[1]

ایک ایسے شخص کے لئے جس کی خلقی وضع نفسی مذہبی نہیں بلکہ ذہنی عملی ہے، اس سے زیادہ مذہبی کیفیت اور کیا ہوسکتی ہے؟ قریب قریب وہ سب چیزیں جنھیں گاندھی جی مذہب کا جوہر سمجھتے تھے، ان خیالات میں موجود ہیں - بہ ظاہر جو کمی تھی وہ خدا پر اور اہنسا پر نظری عقیدہ رکھنے کی - لیکن جب آپ اس پر غور کریں گے کہ اہنسا کا جو طریقہ ترک موالات کی تحریک میں استعمال کیا جا رہا تھا وہ جواہر لال کو دل سے پسند تھا، سیاست کو روحانیت میں سمو دینا انہیں اچھا لگتا تھا اور اپنی جدو جہد میں ناکامیوں کی کوئی پرواہ نہ تھی اس لئے کہ وہ جانتے تھے کہ ایک نہ ایک دن ان بے تشدد طریقوں سے کامیابی ضرور ہوگی تو اہنسا اور ستیہ گرہ پر ایک مضبوط عملی عقیدت کا ثبوت ملتا ہے جو کم سے کم گاندھی جی کے نقطۂ نظر سے ان کی مذہبیت میں ہر کمی کی تلافی کردیتا تھا۔

اس وقت تک جواہر لال کو اور بہت سے جدید تعلیم یافتہ کانگریسیوں کی طرح گاندھی جی سے صرف ایک اہم معاملے میں اختلاف تھا -

"ہم میں سے بہت کم لوگ ایسے تھے جو مشینری اور جدید تہذیب کے

---

۱ - میری کہانی جلد اول ص ۱۳۰ - ۱۳۱

بارے میں گاندھی جی کے دقیانوسی نظریوں کو تسلیم کرتے ہوں"[1] سنہ ۱۹۲۳ میں جب گاندھی جی نے چوری چورا کے واقعہ کے بعد ستیہ گرہ بند کردی تو ان کی رہنمائی کے بارے میں جواہر لال کی عقیدت کو پہلی بار جھٹکا لگا - "ہمیں جنگ کے التوا کی خبر سن کر بڑا غصہ آیا کیونکہ اس وقت ہماری قوت بڑھی ہوئی تھی اور ہم ہر محاذ پر پیشقدمی کررہے تھے" [2]

آگے چلکر انہیں محسوس ہوا کہ شاید گاندھی جی کا فیصلہ اصولاً اور عملاً صحیح تھا لیکن جس طرح گاندھی جی نے بغیر اپنے ساتھیوں سے مشورہ کئے ہوئے اور عام کانگریسیوں کو راضی کئے ہوئے یکبارگی اس فیصلہ کو نافذ کردیا اس سے ان کو اتفاق نہ ہوسکا :-

"بہت ممکن ہے سنہ ۱۹۲۳ میں سول نافرمانی کو ملتوی کرنے کا فیصلہ صحیح ہو مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ التوا کا انداز بہت نا مناسب تھا اور اور اس سے عوام کے حوصلوں پر بہت اثر پڑا" [3]

سنہ ۱۹۲۳ع سے جواہر لال کو ایک طرف تو گاندھی جی کے بعض خیالات سے بے اطمینانی کا احساس اور دوسری طرف ان کی شخصیت سے عقیدت کا احساس بڑھتا گیا - اس اندرونی کشمکش کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ خود جواہر لال کی ذاتی اور عمومی زندگی ایک طوفان و ہیجان کے دور سے گذر رہی تھی جس کا عکس ان کے عام فلسفۂ زندگی میں نظر آرہا تھا - اس زمانے میں ان جیسے حساس آدمی کو لمبی میعادوں کے لئے جیل کی سزائیں کاٹنی پڑیں جو اس وقت تک سیاسی قیدیوں کے لئے بھی اتنی ہی اذیت رسانی اور ذلت آمیز تھیں جتنی عام اخلاقی مجرموں کے لئے- اپنے چاھنے والے باپ کی وفات اور اپنی چہیتی رفیقۂ حیات کے دق میں گھل گھل کر مرجانے کے صدمے سہنے پڑے اور سخت مالی پریشانیوں اور مشکلوں کا سامنا کرنا پڑا - عمومی زندگی میں انہیں قومی تحریک کے مدوجزر، جوش اور افسردگی، حکومت کی بے رحمانہ سختیوں اور بے شرمانہ ترغیبوں، اپنے لوگوں کے رستمانہ کارناموں، اور کم ظرفانہ باہمی جھگڑوں کے بدلتے ہوئے منظر دیکھنے پڑے - لیکن اس باہر کے تلاطم سے کہیں شدید وہ اندرونی تلاطم تھا جو خود جواہر لال کے دل و دماغ میں برپا تھا- اس وقت تین زبردست دھاروں سے کشمکش میں گرفتار تھے جو ملک کی عمومی

۱- میری کہانی جلد اول ص ۱۳۵ ۲- میری کہانی جلد اول ص ۱۴۲ ۳- میری کہانی جلد اول ص ۱۵۰

زندگی میں کبھی ساتھ ساتھ ایک ہی سمت میں اور کبھی الگ الگ مختلف سمتوں میں بہتے تھے - ایک تو مذہبی اور اخلاقی تجدید کی تحریک جو ہندوستان کے قلب کی گہرائیوں سے اٹھی تھی اور گاندھی جی کی شخصیت میں مجسم ہوگئی تھی، دوسرے سیاسی آزادی کی مبہم آرزو جس نے نیشنل کانگریس کو بغیر منزل کے تعین کے سرگرم سفر کر رکھا تھا۔ تیسری ذہنی اور سماجی انقلاب کی خلش جو زیادہ تر مغرب کے اشتراکی رجحانات کے اثر سے خود جواہر لال اور دوسرے نوجوانوں کے دلوں کو بیچین کر رہی تھی۔ جواہر لال گاندھی اور کانگریس دونوں سے مجموعی طور پر اتفاق رکھتے تھے اور دونوں کے ساتھ دل و جان سے تعاون کرتے تھے لیکن اکثر انہیں ان میں سے کسی ایک یا دونوں کے اختلاف رائے ہوتا تھا اس کے باوجود ذاتی محبت اور ملک کے مفاد کے تقاضے کے وہ دونوں میں سے کسی ایک کو چھوڑ بھی نہیں سکتے تھے اور کسی نہ کسی طرح سمجھوتا کرلیتے تھے۔ محبت، مصلحت اور ضمیر کی یہ نزاع جواہر لال کے لئے کچھ کم تکلیف دہ نہ تھی۔ لیکن ان کی اندرونی بیچینی کی اس سے بھی بڑی وجہ یہ احساس تھا کہ ان کی اپنی فکر، مزاج اور شخصیت میں ابھی تک ہم آہنگی نہیں پیدا ہونے پائی تھی -

خود جواہر لال اس کیفیت کو جو ان کے اندر سنہ ۱۹۲۲ ع کے بعد رہا کرتی تھی اس طرح بیان کرتے ہیں -

"میں نے اپنے لئے طرح طرح کی مصروفیتیں پیدا کرلیں تاکہ جن الجھنوں میں پڑا ہوا ہوں ان کو بھول جاؤں۔ لیکن سوالوں سے کہاں نجات مل سکتی تھی جو دن رات میرے دل و دماغ میں ہر وقت کانٹے کی طرح کھٹکتے رہتے تھے... میں نے بہت سی نئی چیزیں، نئے خیالات، نئی تحریکیں دیکھیں جن پر اب تک نظر ہی نہیں پڑتی تھی۔ روشنی کی جگہ بڑھتی ہوئی تاریکی کا منظر سامنے تھا۔ گاندھی جی کی رہبری پر اب بھی مجھے پورا اعتماد تھا لیکن اب میں ان کے پروگرام کے بعض حصوں کو تنقیدی نظر سے دیکھنے لگا تھا۔ مشکل یہ تھی کہ وہ جیل میں تھے اور ان کی رائے اور مشورے سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا تھا۔ اس وقت کانگریس میں دو جماعتیں تھیں یعنی داخلہ کونسل کی حامی جماعت اور (سابقہ پروگرام میں) تبدیلی کی مخالف جماعت، مجھے دونوں میں سے کسی سے بھی دلچسپی نہ تھی"[1]

۱- میری کہانی جلد اول ص ۱۷۹

سنہ ۱۹۲۳ ع میں ریاست نابھہ کے جیل میں غیر معمولی سختیاں اٹھانے کے بعد شدید بیماری کے دوران میں جواہر لال ایک "روحانی بحران" سے گذرے جس کے بعد ان کے جذبات میں بظاہر ایک سکون کی کیفیت پیدا ہوگئی لیکن ذہنی کشمکش بدستور رہی:-

"میں محسوس کرتا تھا کہ میں سیاست کی جذباتی فضا سے بلند ہوگیا ہوں اور ان چیزوں کو جو اب تک میرے عمل کی محرک تھیں زیادہ وضاحت سے دیکھ رہا ہوں۔ مگر اس بصیرت کے بعد دل میں پھر طرح طرح کے سوال پیدا ہوئے جن کا میرے پاس کوئی جواب نہ تھا۔ بہر حال میں زندگی اور سیاست کے مذہبی پہلو سے بہت دور ہوتا گیا" [۱]

جو سوالات جواہر لال کے ذہن میں اٹھ کر انہیں پریشان کر رہے تھے وہ زیادہ تر ہندوستان کے آئندہ نقشے سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ یہ بات کسی حد تک معین ہوجائے کہ جس آزادی کے لئے ملک لڑ رہا ہے اس کی شکل کیا ہوگی یعنی آزاد ہندوستان کس طرح کا سیاسی سماجی اور معاشی نظام اختیار کرے گا۔ لیکن گاندھی جی ان سوالات کو قبل از وقت سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اصل چیز لوگوں کے اندر سچی مذہبی اور اخلاقی روح پیدا کرنا اور اسے اچھی سیرت کے سانچے میں ڈھالنا ہے۔ اگر اس میں کامیابی ہوگئی تو اچھی سماج یا اچھی ریاست خود بخود بن جائیگی۔ کانگریس کے دور اندیش لیڈر غالباً آزادی حاصل ہونے سے پہلے ان سوالات کو اٹھانے سے اس لئے گھبراتے تھے کہ آپس میں اختلاف رائے پیدا ہوگا اور متحدہ قومی محاذ کمزور ہو جائیگا اور عام کانگریسی ان سوالات میں سر کھپانے کی ضرورت ہی نہیں سمجھتے تھے۔ انہیں یقین تھا کہ محض جوش اور خلوص سے سب مشکلیں آسان ہوجائیں گی اور سب مسئلے حل ہو جائیں گے:

گاندھی جی کسی مسئلے کو عقلی طور پر حل کرنے کے قائل نہیں تھے بلکہ سیرت اور پرہیز گاری پر زور دیتے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انہیں ہندوستانیوں میں محکم ارادہ اور مضبوط سیرت پیدا کرنے میں حیرت انگیز کامیابی ہوئی... لوگوں میں جو

۱- ایضاً ص ۲۲۹

غیر معمولی قوت اور چستی پیدا ہو گئی تھی اسے دیکھ کر ہمارا دل اعتماد نفس کے جذبہ سے معمور تھا ۔ یہ سست ، پست اور منتشر جماعت یکایک سینہ تان کر اور گردن اٹھا کر چلنے لگی اور منضبط اور متحدہ تحریک میں جو ملک میں اس سرے سے اس سرے تک اٹھی تھی شریک ہوگئی ۔ ہمیں یقین تھا کہ یہ پر جوش عمل بجائے خود ان میں ایسی قوت پیدا کر دے گا جس کا مقابلہ دنیا کی کوئی طاقت نہیں کر سکتی ۔ اس لئے ہمیں اس کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی کہ عمل کی تہہ میں کوئی خیال بھی ہونا چاہیئے ۔ ہم نے اسی حقیقت کو فراموش کر دیا تھا کہ صحیح فکر اور منزل مقصود کے تعین کے بغیر عوام کا یہ سارا جوش و خروش دھواں بن کر اُڑ جائیگا "[1] ۔

خود جواہر لال کے ذہن میں اب منزل مقصود کا ایک دھندلا سا تصور پیدا ہو گیا تھا :۔

"جب تک ہم میں ایک مشترک قومی اور اجتماعی نقطۂ نظر پیدا نہ ہوجائے ہم متحد ہوکر دشمن کا مقابلہ نہیں کر سکتے ۔ اگر ہم موجودہ سیاسی اور اقتصادی نظام کے چکر میں پڑے رہیں گے اور اس پر قناعت کریں گے کہ کچھ ضروری اصلاحات ہوجائیں اور حکومت ہند میں ہندوستانیوں کا عنصر بڑھ جائے تو اتحاد عمل کی کوئی صورت نہیں ہوسکتی[2] . . . . . . اب وہ زمانہ نہیں رہا تھا کہ ہندوستان کا کوئی سیاسی، اقتصادی یا فرقہ وارانہ مسئلہ اصلاحی طریقوں سے پوری طرح حل ہوسکے ۔ اب تو انقلابی خیالات اور انقلابی طرز عمل کی ضرورت تھی ۔ "[3]

مارچ سنہ ۱۹۲۶ع میں جواہر لال اپنی بیمار بیوی کے علاج کے لئے یورپ گئے ۔ یہاں انہوں نے سیاسی حالات کا بڑے غور اور تفصیل سے مطالعہ کیا ۔ انہوں نے دیکھا کہ اشتراکیت جوان کی طالب علمی کے زمانے میں ایک محدود ذہنی تحریک تھی اب ایک حقیقی سیاسی قوت بن گئی ہے ۔ انہوں نے بروسلز میں مظلوم قوموں کی کانفرنس میں اور ماسکو میں سوویٹ روس کی دسویں سالگرہ میں شرکت کی اور دنیا بھر کے اشتراکیوں اور انقلابیوں سے ملے ۔ دسمبر سنہ ۱۹۲۷ع میں وہ تازہ دم ہوکر ہندوستان واپس آئے اور اپنے ساتھ اپنے سیاسی اور معاشی مقصد کا ایک مقابلۃً واضح تصور لائے :—

۱۔ میری کہانی جلد اول ص ۱۳۴
۲۔ میری کہانی جلد اول ص ۲۳۲
۳ ۔ میری کہانی جلد اول ص ۲۳۴

،، میری رگوں میں زندگی کا خون دوڑ رہا تھا اور اندرونی کشمکش اور ناکامی کا احساس جو پہلے رہا کرتا تھا اس وقت بالکل نہیں تھا ۔ میری نظر اب زیادہ وسیع ہوچکی تھی اور محض قومیت کا عقیدہ مجھے محدود اور ناکافی معلوم ہوتا تھا ۔ میرا خیال تھا کہ سیاسی آزادی بےشک سب سے زیادہ ضروری چیز ہے مگر یہ سیدھی راہ کا صرف پہلا ہی قدم ہے ۔ بغیر سماجی آزادی اور حکومت و معاشرت کی تنظیم کے فرد کچھ زیادہ ترقی نہیں کرسکتا ۔ ،،[۱] . . . . . . ،، میں یہ خیال دل میں لے کر آیا تھا کہ بہت جلد یورپ میں بلکہ ساری دنیا میں زبردست تغیرات اور حادثات ہونے والے ہیں ۔ اس وقت سب سے ضروری کام یہ ہے کہ ہم اپنے ملک کو ان عالمگیر واقعات کی خبر دیں اور جہاں تک ہوسکے ان کے لئے تیار رہیں ۔ یہ تیاری زیادہ تر ذہنی حیثیت سے ہونی چاہئے ۔ سب سے پہلے تو اس میں کسی قسم کا شبہ نہیں رہنا چاہئے کہ ہماری منزل مقصود کامل آزادی ہے . . . . . اسی کے ساتھ سماجی مقصد کا تعین بھی ضروری تھا ۔ میرا یہ خیال تھا کہ کانگریس سے اس معاملہ میں زیادہ تیزی سے قدم بڑھانے کی توقع نہیں کرنی چاہئے ۔ کانگریس ایک خالص قوم پرور جماعت ہے اور قومیت کے سوا کسی طرز خیال سے آشنا نہیں ہے ۔ مگر اتنا تو ہوسکتا ہے کہ اس بحث کی ابتدا کردی جائے ۔ ،،[۲]

جواہر لال کا یہ خیال کہ ان کی ،، اندرونی کشمکش ،، ختم ہوچکی ہے محض حسن ظن تھا ۔ بنیادی فلسفیانہ مسائل کے بارے میں ابھی تک ان کے ذہن میں گہرے شبہات اور متضاد رجحانات باقی تھے ۔ البتہ اپنے سیاسی عمل کے لئے ان کو معین مقصد مل گئے تھے ۔ ہندوستان کی کامل سیاسی آزادی اور اس کے اندر اشتراکی سماج کا قیام ۔ اس لئے ،، ناکامی کا احساس ،، جاتا رہا اور وہ نئے عزم اور ولولے کے ساتھ جنگ آزادی میں لڑنے لگے ۔ سنہ ۱۹۲۷ع کے بعد پندرہ سال تک تو جواہر لال کا کام ہندوستانی سیاست میں یہ تھا کہ جو وقت جیل کے باہر گذرا اس میں انہوں نے اپنی مقناطیسی شخصیت کی پوری قوت اپنی غیر معمولی کار کردگی اور تنظیمی قابلیت سے کانگریس کو ایک زبردست سیاسی پارٹی بنانے میں مدد دی اور اسے تیزی کے ساتھ کامل آزادی کی طرف اور آہستہ آہستہ اشتراکیت کی طرف لانے کی کوشش کی ۔ پہلے کام میں انہیں

---

۱ ۔ میری کہانی جلد اول ص ۲۸۱

۲ ۔ میری کہانی جلد اول ص ۲۸۲

کانگریس کے باہر اعتدال پسند عناصر کی مخالفت کا اور دوسرے میں کانگریس کے اندر کٹر قوم پرست گروہ کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ۔ اس کشمکش میں ہر نازک مرحلے پر جس نے ان کی دستگیری کی وہ گاندھی جی تھے ، حالانکہ اس زمانے میں ان میں اور گاندھی جی میں بہت سے اہم معاملات میں اختلافات پیدا ہوگئے تھے ۔

لیکن ایک نہایت مصروف اور کامیاب زندگی کی سطح کے نیچے جواہر لال کی "اندرونی کشمکش" جاری تھی ۔ وہ زندگی اور سیاست کے مذہبی پہلو سے جس کا ایک عرصہ تک کچھ شعوری اور کچھ غیر شعوری طور پر ان کے ذہن پر خاصہ گہرا اثر رہا تھا دور ہوتے جاتے تھے ۔ اس کی وجہ انھوں نے یہ بتائی ہے :

"معمولاً مذہبی رجحان کو اس دنیا سے کوئی سروکار ہی نہیں ہوتا ۔ میرے نزدیک یہ وضاحت فکر کا دشمن ہوتا ہے" نہ صرف اس لئے کہ اس کی بنیاد بعض مقررہ اور ناقابل تغیر نظریوں پر قائم ہوتی ہے بلکہ اس لئے بھی کہ اس کا دارو مدار مستقل اور عارضی جذبات پر ہوا کرتا ہے"[۱]

رسمی مذہب سے جو اختلاف جواہر لال کو پیدا ہو رہا تھا اس کے محرک ایسے خیالات اور جذبات تھے جو حقیقی معنی میں خود مذہبی ہیں :-

"مذہبی نقطہ نظر کسی قوم کی اخلاقی اور روحانی ترقی میں مدد نہیں دیتا بلکہ اس میں حائل ہی ہوتا ہے اگر اخلاق و روحانیت کو اس دنیا کے معیاروں سے جانچا جائے نہ کہ آخرت کے معیار سے ۔ عام طور پر تو مذہب خدا یا ذات مطلق کی غیر معاشرتی جستجو بن کر رہ جاتا ہے اور مذہبی آدمی کو سماج کی بھلائی سے کہیں زیادہ اپنی شخصی نجات کی فکر رہتی ہے"[۲]

خدا پر عقیدہ رکھنے میں انہیں غم ہستی کا احساس مانع تھا جس نے اکثر اہل دل کو محبت کی شدت سے شک اور انکار میں مبتلا کیا ہے :-

"ایک رحیم و کریم خدا پر لوگوں کا عقیدہ دیکھکر مجھے بعض اوقات نہایت تعجب ہوتا ہے کہ پیہم دھچکوں کے بعد بھی یہ کس طرح قائم رہتا ہے اور کس طرح لوگ تباہیوں اور بربادیوں اور ایسی باتوں کو جن سے صفت رحیمی کا بطلان ہو محض آزمائش

۱—میری کہانی جلد دوم ص ۱۶۶

۲—میری کہانی جلد دوم ص ۱۶۷

سمجھ لیتے ہیں جو ایمان کی استواری اور عقیدے کی پختگی کو جانچنے کے لئے کی جاتی ہیں۔"[1]

مگر اس کے ساتھ، جواہر لال کو یہ احساس تھا کہ مذہب انسان کی ایک بنیادی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ وہ محض ناگوار واقعات سے چشم پوشی اور زندگی سے فرار ہی نہیں ہے بلکہ اس کی تہہ میں کوئی گہری حقیقت بھی ہے:-

"میں جانتا ہوں کہ اس کے اندر اور بھی کچھ ہے۔ کوئی ایسی چیز جس سے انسانوں کی ایک گہری احتیاج پوری ہوتی ہے، ورنہ وہ ایسی زبردست قوت کیسے ہوتا جیسی کہ رہ چکا ہے اور بے شمار روحوں کی تسکین کا سامان کیسے کرتا؟ کیا اس کا بخشا ہوا امن محض وہ سہارا ہے جو کسی چیز کو آنکھ بند کر کے بے چوں و چرا ان لینے سے ملتا ہے، محض وہ سکون ہے جو چین سے بندرگاہ پہنچ جانے اور کھلے سمندر کے طوفانوں سے بچ جانے پر حاصل ہوتا ہے یا اس کے علاوہ بھی کچھ ہے؟ بعض رتوں میں تو یہ یقیناً کچھ اور بھی ہوتا ہے"۔[2]

جواہر لال اس حقیقت کو اچھی طرح جانتے تھے کہ جس چیز سے انسان ست کا مزہ پاتا ہے وہ کوئی نہ کوئی عقیدہ ہے اور عقیدہ خواہ کسی قسم کا ہو اس نوعیت مذہبی عقیدے کی ہوتی ہے اس لئے کہ وہ عقل اور علم کی قیود سے اد ہوتا ہے:—

"اعتقاد خواہ ترقی پر ہو، خواہ کسی تحریک اور نصب العین پر، خواہ انسان کی اور انسانی تقدیر پر، کیا ہر صورت میں قریب قریب ویسا ہی نہیں ہوتا جیسا خدا عقیدہ؟ اگر ہم ان عقاید کی توجیہ عقل اور منطق سے کرنا چاہیں تو فوراً مشکلات گرفتار ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہمارے سینوں میں کوئی چیز ہے جو اس اعتقاد اور کو پکڑے رہتی ہے ورنہ اگر زندگی سے یہ سہارا بھی چھین لیا جائے تو وہ و دق صحرا بن کر رہ جائے جس میں نخلستان کا نام تک نہ ہو"۔[3]

آج کل بعض تعلیم یافتہ نوجوانوں کو عقیدے کا لنگر کارل مارکس سے ملتا ہے لال بھی اس زمانے میں جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں مارکسزم سے بہت متاثر

کہانی جلد دوم ص ۳۴۶

کہانی جلد دوم ص ۳۴۶ - ۳۴۷

۳۔ میری کہانی جلد دوم ص ۱۶۱

تھے۔ لیکن انھوں نے اسے آنکھ بند کر کے قبول نہیں کیا بلکہ تنقید کی کسوٹی پر جانچ کر اس کے اصلی عملی حصے کو لے لیا اور نقلی حصے کو جو در اصل خالص ما بعد الطبیعی ہے چھوڑ دیا۔ مجموعی طور پر مارکسزم سے انھیں ایک نئی تاریخی بصیرت اور عقلی اور علمی طرز فکر حاصل ہوا :—

"مارکسزم کے نظریے اور اس کے فلسفے نے میرے ذہن کے بہت تاریک گوشوں کو منور کر دیا۔ اب میرے نزدیک تاریخ کے معنی ہی بدل گئے۔ مارکسی تعبیر نے اسے کہیں زیادہ روشن اور واضح کر دیا اور اس میں ایک ڈرامے کے بدلتے ہوئے مناظر کی شان پیدا ہوگئی جن میں کوئی ترتیب یا مقصد ضرور ہے خواہ غیر شعوری کیوں نہ ہو"۔[1]

لیکن اپنے اصلی مقصد یعنی زندگی میں توازن اور جسم، ذہن اور روح میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں انھیں مارکسزم سے کوئی مدد نہیں ملی۔

کمیونسٹوں کے اس رویے کو ان کا تنقیدی ذہن کسی طرح قبول نہیں کرسکتا تھا کہ مارکس کے فلسفے کو حقیقت سمجھکر اس کی بنا پر ایک قسم کے تنگ متعصبانہ مذہب کی عمارت کھڑی کرلی گئی :—

"میں اذغانی عقائد کو پسند نہیں کرتا اس لئے مجھے یہ چیز جو کمیونزم کی خصوصیت ہے بری معلوم ہوتی ہے کہ کارل مارکس کی تصانیف یا اور کتابیں وحی آسمانی سمجھی جائیں جن میں چون و چرا کی گنجایش نہیں اور فرقہ بندی کے منکروں کے خلاف جہاد کیا جائے"۔[2]

اگر چہ جواہر لال نے مارکس کے کل خیالات کو قبول نہیں کیا مگر وہ اس بات سے بہت متاثر تھے کہ اس نے تاریخ، سماج اور معیشت کے مطالعہ کے لئے سائنٹفک طریق فکر کو اختیار کیا اور کامیابی سے برتا :—

"ممکن ہے مارکس کے بعض اقوال اور اس کا "قدر" کا نظریہ غلط ہو، میں اس کا فیصلہ کرنے کا اہل نہیں ہوں مگر میرے خیال میں وہ اجتماعی امور میں گہری بصیرت رکھتا تھا اور یہ بصیرت اس عملی طریق فکر پر مبنی تھی جو اس نے اختیار کیا تھا"۔[3]

---

۱ — میری کہانی جلد دوم ص ۱۴۱
۲ — میری کہانی - ہند جلد دوم ص ۵۲۶
۳ — میری کہانی جلد دوم ص ۵۲۵

وہ مارکسی یا کمیونسٹ نہیں ہوئے لیکن ایک حد تک مارکس کے خیالات سے متاثر ہوکر انہوں نے سیاست اور معیشت کا ایک معتدل اشتراکی تصور اختیار کر لیا :—

"میں کمیونزم سے بہت دور ہوں - میرے خیالات کی جڑیں شاید اب تک انیسویں صدی میں پیوست ہیں - مجھ پر تہذیب انسانیت کا اتنا گہرا اثر ہے کہ میں اس سے آزاد نہیں ہوسکتا۔"[1]

پھر بھی ان پر یہ حقیقت کھل گئی تھی - "دنیا سخت مشکل میں گرفتار ہے اور مشکل کو کسی طرح حل کرنا ہے - ہم یہ نہیں کرسکتے کہ مکابر Micawber کی طرح ہاتھ پر ہاتھ رکھے بیٹھے رہیں .... ضرورت اس کی ہے کہ مرض کی تشخیص کی جائے - علاج تجویز کیا جائے اور اس پر عمل کرنے کی کوشش کی جائے ..... ہمیں ان مسائل کو ساری دنیا کے نقطۂ نظر سے دیکھنا ہے اور اسی نقطۂ نظر سے غور کیا جائے تو محدود قومی معیشت کا کوئی سوال ہی نہیں رہتا .... ہم ہر پھر کر اسی چیز پر پہنچ جاتے ہیں جس کے سوا اس مسئلے کا اور کوئی حل نہیں یعنی ایک اشتراکی نظام کا قیام - پہلے قومی دائرے کے اندر اور پھر ساری دنیا میں جس کے ماتحت دولت کی پیدائش اور تقسیم ریاست کی نگرانی میں مفاد عامہ کے ماتحت ہو -"[2]

حقیقت میں اس زمانے میں بھی جواہر لال کا نصب العین اشتراکیت اس معنی میں نہیں تھا جس میں یہ لفظ عام طور پر استعمال ہوتا ہے - بلکہ ان کا تصور رفاہی ریاست کے تصور سے زیادہ قریب تھا جس میں اشتراکیت کے ایجابی پہلو پر اس کے سلبی پہلو سے زیادہ زور دیا جاتا ہے :—

"اصل مقصد امیروں سے چھیننا نہیں بلکہ غریبوں کو دینا ہے - موجودہ تنگدستی کی جگہ خوشحالی پیدا کرنا ہے مگر اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے لوگوں کی ذاتی اغراض کو جو سماج کی ترقی میں حائل ہیں راہ سے ہٹانا پڑیگا -"[3]

اگرچہ جواہر لال سماجی مسائل پر "ساری دنیا" کے نقطہ نظر سے غور کرنا چاہتے تھے اور "محدود قومی معیشت" کے قائل نہ تھے لیکن اس بات کا انہیں اس وقت بھی احساس تھا کہ ہندوستان کو اپنی سماجی اور معاشی زندگی کی تشکیل میں

۱—میری کہانی جلد دوم ص ۶۲۵
۲—میری کہانی جلد دوم ص ۴۱۸ و ۴۱۹
۳—میری کہانی جلد دوم ص ۵۲۱

کسی بند ہے لکھے نظریہ کی یا کسی اور ملک کے نظام کی اندھی تقلید نہیں کرنی چاہئیے بلکہ اپنے حالات اور ضروریات کے مطابق ایک نیا نظام بنانا چاہئیے :—

"اگر ہندوستان میں اشتراکیت قائم کرنی ہے تو وہ یہیں کے حالات کے مطابق نشوونما پائیگی - اس لئے ان حالات کا مطالعہ کرنا نہایت اہم ہے - "[1]

مختصر یہ کہ جواہر لال کا تصور سماجی مقصد اور طریق کار کے بارے میں یہ تھا :—

"ہمارے پیش نظر ایک ایسی سماج ہے جس میں طبقوں کا فرق مٹ جائے، معاشی معاملات میں سب کے ساتھ یکساں انصاف برتا جائے اور سب کو یکساں موقع دیا جائے . . . . ایک منظم سماج جس کا یہ مقصد ہو کہ بنی نوع انسان بلند تر مادی اور تمدنی سطح پر پہنچ سکے اور اس میں روحانی صفات یعنی اشتراک عمل، بے غرضی خدمت خلق، حق پسندی اور محبت نشو و نما پاسکیں - ہمارا نصب العین یہ ہے کہ اس طرح کا ایک عالمگیر نظام قائم ہوجائے اس راہ میں جو چیز حائل ہو اسے ہٹانا پڑیگا - اگر ممکن ہو تو نرمی سے ورنہ مجبوراً سختی سے - یہ یقینی بات ہے کہ جبر کی ضرورت اکثر پیش آئے گی - لیکن اگر قوت کا استعمال کیا جائے تو وہ نفرت اور ظلم کے جذبے کے ساتھ نہ ہونا چاہئیے بلکہ ٹھنڈے دل سے محض رکاوٹ کو دور کرنے کے لئے - "[2]

ہم دیکھتے ہیں کہ جواہر لال کے سماجی تصور کی روح گاندھی جی کے رام راج کی روح سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے لیکن جو طریق کار وہ اپنے تصور کو عملی جامہ پہنانے کے لئے اختیار کرنا چاہتے ہیں وہ گاندھی جی کے اہنسا کے اصول کے معیار پر پورا نہیں اترتا - گاندھی جی سے اگر اوپر کی عبارت کے بارے میں سوال کیا جاتا تو وہ اس بات کو تسلیم نہ کرتے کہ ایک منصفانہ سماج کے بنانے میں "جبر کی ضرورت اکثر پیش آئیگی" - تاہم مجموعی طور پر وہ جواہر لال کے خیالات کی تصدیق کرتے - لیکن خود جواہر لال کو اس زمانے میں کبھی کبھی گاندھی جی سے اصولی اور بنیادی اختلاف کا مبالغہ آمیز احساس پیدا ہو جاتا تھا - یہ کیفیت انتہائی شدت کے ساتھ اپریل سنہ ۱۹۳۴ع میں اس بیان کو پڑھ کر ہوئی جو گاندھی جی نے سول نافرمانی کی تحریک کو روکتے وقت دیا تھا :—

۱— میری کہانی جلد دوم ص ۶۲

۲— میری کہانی جلد دوم ص ۷۰

"ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میرے اور گاندھی جی کے درمیان ایک بہت بڑی خلیج حائل ہوگئی ۔ درد کی ایک ٹیس کے ساتھ میں نے یہ محسوس کیا کہ اطاعت اور فرمانبرداری کے جن رشتوں نے سالہا سال سے مجھے ان کے ساتھ وابستہ کر رکھا تھا وہ ٹوٹ گئے ۔"[1]

مگر حقیقت میں نہ دونوں کے بیچ میں بہت بڑی خلیج حائل ہوئی اور نہ اطاعت اور وفاداری کے رشتے ٹوٹے تھے ۔ بات صرف اتنی تھی کہ گاندھی جی نے اپنے ستیاگرہ کے تصور کے مطابق سول نافرمانی کے بدل کے طور پر کانگریس کو تعمیری کام اختیار کرنے کا مشورہ دیا تھا ۔ لیکن چونکہ گاندھی جی کا ستیہ گرہ کا نظریہ اور ان کا عام فلسفہ زندگی ابھی تک مکمل شکل میں ملک کے سامنے نہیں آیا تھا اس لئے عام طور پر لوگوں کو یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ اب گاندھی جی آزادی کی جد و جہد کو یا کم سے کم سول نافرمانی کے زبر دست ہتھیار کو ہمیشہ کے لئے چھوڑ کر قوم کو تعمیری پروگرام میں الجھا دیں گے ۔ جیسے ہی گاندھی جی کو اس کا اندازہ ہوا کہ بہت سے کانگریسی لیڈر سیاسی آزادی کے لئے اتنے بیچین ہیں کہ انہیں تعمیری پروگرام کو سمجھنے اور اسے آزمانے کی فرصت نہیں ۔ انہوں نے کانگریس سے ضابطے کا تعلق قطع کرکے اسے خالص سیاسی کام کے لئے چھوڑ دیا اور خود دوسری انجمن بناکر تعمیری کام شروع کردیا ۔ جواہر لال کی اور ان کی عارضی کشیدگی بہت جلد دور ہوگئی اور باہمی محبت اور وفاداری کے رشتے بدستور قائم ہوگئے ۔

در اصل اس طرح کی غلط فہمیاں زیادہ تر اس عام ذہنی بے چینی اور کوفت کی وجہ سے پیدا ہوتی تھیں جو اس زمانے میں جواہر لال کو برابر ستاتی رہتی تھیں ۔ ان کا یہ خیال کہ سنہ ۱۹۲۷ع میں یورپ سے واپسی کے بعد ان کی "اندرونی کشمکش" ختم ہوگئی تھی ۔ صحیح ثابت نہیں ہوا تھا ۔ اس میں شک نہیں کہ انہیں اپنی سیاسی جدو جہد کے لئے خاصی واضح راہ عمل مل گئی تھی لیکن اس کی نظری اور اخلاقی بنیادیں واضح نہیں تھیں ۔ مارکزم کو انہوں نے فلسفہ زندگی کی حیثیت سے قبول نہیں کیا تھا، مذہب کے وہ منکر تھے مگر اس کی ضرورت کے وہ منکر نہیں تھے ۔

۱۔ میری کہانی جلد اول ص ۱۳٤

معروضی اخلاقی اقدار کو وہ مانتے تھے لیکن اس ماننے کی کوئی توجیہ نہیں کرسکتے تھے ۔ ان کی ذہنی کیفیت تشکیک سے مشابہ تھی لیکن مسلمہ معنی میں تشکیک نہیں تھی ۔ اس کی نوعیت کا کچھ اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ مذہبی عمل کے جو معنی جان ڈلوی کے نزدیک اور مذہبی فکر کے جو معنی رومین رولاں کے نزدیک تھے، ان معنوں میں جواہر لال اپنے فکر عمل کو مذہبی ماننے کے لئے تیار تھے :—

" ہر وہ عمل جو کسی غیبی مقصد کے لئے موانع کے مقابلے میں اور شخصی نقصان کے ڈر کے باوجود کیا جائے، اس لئے کرنے والے کو اس کی عام اور مستقل قدر و قیمت کا یقین ہے ۔ "[1]

" کسی خیال کا سر چشمہ کیا ہے اس کی کیفیت سے چل سکتا ہے نہ کہ اس کے موضوع سے اور اسی کیفیت کی بنا پر ہم یہ فیصلہ کرسکتے ہیں کہ وہ مذہب سے نکلا ہے یا نہیں ۔ اگر وہ تلاش حق کی طرف بے خوف و خطر بڑھتا ہے اور چاہے جو کچھ بھی ہوجائے ہر حال میں یکسوئی اور خلوص کے ساتھ ہر قربانی کے لئے تیار ہے تو میں اسے ضرور مذہبی کہونگا اس لئے کہ وہ یقیناً انسانی سعی کے ایک ایسے مقصد پر یقین رکھتا ہے جو موجودہ معاشرے کی زندگی سے بلکہ انسانیت کی زندگی سے بالاتر ہے ۔ خود تشکیک بھی مذہبی روح کے لشکر بزرگ کے ساتھ چلتی ہے بہ شرطیکہ یہ تشکیک قومی اور کھری طبیعتوں سے پیدا ہو اور کمزوری کی مظہر نہ ہو بلکہ قوت کی ۔ "[2]

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک جواہر لال کی تشکیک " قوت کی مظہر " نہیں تھی ورنہ ان پر اس قسم کی کیفیتیں نہ گذرتیں جیسی ذیل کے الفاظ میں بیان کی گئی ہیں :—

" بڑے بڑے مجمعوں کے نعرے، بے لطف اور پریشان کن جلسے اور سیاسی زندگی کے ہنگامے میرے قلب کی سطح کو چھوتے ہوئے گذر جاتے تھے اگرچہ کبھی کبھی ان کی خلش دیر تک محسوس ہوتی تھی ۔ اصل کشمکش میرے نفس کے اندر تھی یہ خیالات کی، خواہشات کی، متضاد عقیدوں کی، داخلی نیم شعوری عناصر اور واقعات

۴۷—میری کہانی جلد دوم ص ۳۹۲

۴۸ و ۴۹—جواہر لال نے میری کہانی جلد دوم کے ص ۱۷۲ پر نقل کیا

کی کشمکش تھی ۔ دل کی گہرائیوں میں جس چیز کی طلب تھی وہ کہیں نہیں ملتی تھی میرا نفس ایک میدان جنگ بن گیا تھا جس میں مختلف قوتیں نبرد آزما تھیں"۔[1]

"دل کی گہرائیوں میں" جواہر لال کو کس چیز کی تلاش تھی؟ توازن اور ہم آہنگی کی۔ ظاہر ہے کہ کامل توازن اور ہم آہنگی کسی ہمہ گیر تصور زندگی سے پیدا ہوتی ہے خواہ وہ مذہبی ہو خواہ فلسفیانہ اور ایسا تصور زندگی عہد جدید کے انسان کو جس نے حقیقت کی تلاش میں علمی طریق فکر کو اپنا واحد رہنما بنایا ہے، اب تک میسر نہیں ہے۔ ہاں بعض افراد کو جنھوں نے علمی طریق فکر کو سچ مچ اذعانیت سے آزاد ہوکر، صحیح معروضی طریقہ سے استعمال کیا ہے، اس میں کامیابی ہوئی ہے کہ اپنی تہذیبی میراث سے ابدی روحانی اور اخلاقی اقدار کو لے کر اپنے زمانے کی معاشی سماجی اقدار کے ساتھ سمولیں۔ اس طرح ایک آزمائشی شخصی فلسفۂ زندگی بن گیا ہے جس نے ایک حد تک ان کے ذہن کے توازن اور فکر و عمل میں ہم آہنگی پیدا کردی ہے۔ لیکن جواہر لال کو ابھی تک ماضی اور حال کو سمونے کا موقع نہیں ملا تھا۔ ان کی اپنی میراث مشرقی تھی اور ان کی ذہنی تربیت مغربی دنیا میں ہوئی تھی۔ وہ اپنی میراث کا ایک رومانی تصور اور اس سے ایک جذباتی محبت رکھتے تھے مگر ابھی تک اس پر قابض نہیں ہوئے تھے۔ اپنے زمانے کے ہندوستان کا جو جلوہ ان کو نظر آیا تھا اسے یوں بیان کرتے ہیں:—

"اگرچہ وہ قدیم روایات اور موجودہ مصیبتوں کے بوجھ سے دبا ہوا تھا اور اس کی آنکھوں میں تھکن اور نیند کا خمار تھا مگر اس کے ساتھ اس میں ایک حسن تھا جو روحانی کیفیت نے اس کے خد و خال میں پیدا کردیا تھا۔ اس کے اچھوتے خیالات، نادر تخیلات اور پاکیزہ جذبات ایک ایک کرکے اس کے چہرے پر ابھر آئے تھے۔ اس کے شکستہ جسم سے روحانی عظمت و وقار کی جھلک ابھی تک نظر آتی تھی"[2]

یہ ہندوستان ابھی تک ان کی پہنچ سے باہر تھا اور اس کو پائے بغیر وہ مغرب کو بھی، جتنا انھوں نے اسے پالیا تھا اپنا نہیں کہہ سکتے تھے۔ ابھی تک وہ مشرق و مغرب کے بیچ میں جھول رہے تھے اور دونوں میں سے کسی کو پکڑ نہیں پائے تھے:—

١— میری کہانی جلد دوم ص۲٤٦

۲— میری کہانی جلد دوم ص ۲۵۵

"مشرق اور مغرب کا معجون مرکب بن کر نہ میں ادھر کا رہا نہ اُدھر کا۔ مغرب میں بالکل اجنبی معلوم ہوتا ہوں کہ وہاں کی زندگی میں کسی طرح نہیں کھپتا۔ مگر بعض اوقات خود اپنے دیس میں مجھے بدیسی ہونے کا احساس ہوتا ہے"۔ [۱]

جس توازن اور ہم آہنگی کی انہیں اپنے آپ میں کمی نظر آتی تھی اسے شوق اور حسرت کے ساتھ گاندھی جی کی شخصیت میں دیکھتے تھے:—

"انھوں نے اپنی ضرورت کے مطابق فن زندگی کے اصول معلوم کر لئے ہیں اور بہ حیثیت مجموعی اپنی زندگی میں ایک خاص حسن پیدا کر لیا ہے۔ ان کی ہر ادا میں ایک معنویت اور لطافت ہے۔ ایک نغمہ بھی خارج از آہنگ نہیں۔۔ انہیں اطمینان قلب کی دولت حاصل ہے۔ یہ دولت دوسروں کو بانٹتے ہوئے زندگی کے دشوار گذار راستوں پر ہمت اور مضبوطی سے قدم رکھتے ہوئے بڑھتے چلے جارہے ہیں"۔ [۲]

شخصیت کی اس ہم آہنگی کا جو گاندھی جی نے حاصل کرلی تھی یہی راز تھا کہ انھوں نے ماضی اور حال کی بہترین قدروں کے امتزاج سے اپنا ایک متوازن سالم فلسفۂ زندگی بنا لیا تھا اور یہی توازن وہ اپنے ہم وطنوں کے خیالات اور زندگی میں پیدا کرنے کی کوشش کر رہے تھے:—

"اس شخص نے ہندوستان کو پرانے بھولے ہوئے قصے یاد دلائے اور اس کی آنکھوں کو خود اس کی روح کی جھلک دکھلا دی۔ ہمارا ملک حال کی مصیبتوں کے بوجھ سے دبا ہوا بے کسی کے عالم میں ماضی کی بے جان حکایتوں اور مستقبل کے دھندلے خوابوں سے دل بہلا یا کرتا تھا مگر اس نے آکر اس کے نراس دل کو آس اور خستہ جسم کو طاقت بخشی اور اس کی نظروں میں مستقبل کا ایک دلکش نقشہ پھرنے لگا۔ دوچہرے والے دیوتا جینکس کی طرح وہ ادھر ماضی اور ادھر مستقبل کی تصویر دیکھ رہا ہے اور دونوں کو ملا کر ایک ہم آہنگ مرقع بنانے کی کوشش کر رہا ہے"۔ [۳]

جواہر لال اس امید اور عقیدے کے پیامبر سے انتہاہ محبت رکھتے تھے اور اس کا بے حد احترام کرتے تھے مگر ان کا تنقیدی اور تحقیقی ذہن آنکھ بند کر کے کسی کی تقلید نہیں کر سکتا تھا۔ انھوں نے گاندھی جی کے بتائے ہوئے مرقع سے بہت کچھ

۱—میری کہانی جلد دوم ص ۵۳۴-۵۳۵
۲—میری کہانی جلد اول ص ۲۲۲
۳—میری کہانی جلد اول ص ۲۱۸

لیا مگر اسے تمام و کمال قبول نہیں کر سکتے تھے ۔ انہیں خود اپنی آنکھوں سے خود اپنی روشنی میں ہندوستان کی روح کی جھلک دیکھنی تھی ۔ ماضی اور مستقبل کی تصویروں کا مطالعہ کرنا تھا اور ان دونوں کو ملا کر اپنا ایک الگ ہم آہنگ مرقع بنانا تھا ۔ اس کی نوبت اس وقت آئی جب جواہر لال اگست ۱۹۴۲ ع میں گرفتار ہوکر اپنے بعض رفیقوں کے ساتھ احمد نگر کے قلعہ میں بند کر دیئے گئے ۔ اس آخری قید میں ان کو پہلے سے کہیں زیادہ یکسوئی کے ساتھ مطالعے کا اور سوچنے کا موقع ملا ۔ نظر بندی کی میعاد غیر محدود تھی اور قرینے سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ کئی سال تک ایک ہی جگہ رہ سکیں گے ۔ پھر اس بار رہنے سہنے کی ایسی سہولتیں مل گئی تھیں جو پہلے کبھی نہیں ملی تھیں یعنی ایک طرف خلوت میسر تھی جہاں اجتماع فکر کے ساتھ پڑھ لکھ سکیں ۔ دوسری طرف رفیقوں کی صحبت جہاں بحث اور گفتگو سے ذہن کو باہر سے تحریک پہنچتی رہے ۔ اس کے علاوہ اب وہ ذاتی مشاہدے اور تجربے کا بڑا ذخیرہ جمع کرچکے تھے جو آئینہ فکر کے لئے زنگار کا کام دے سکتا تھا ۔

ماں باپ اور بیوی کے انتقال کے بعد اور زندگی کا سادہ ترین معیار، جو ان جیسی طبیعت کے آدمی کے لئے ممکن تھا، اختیار کرنے کی بدولت وہ دنیا کے علائق سے بہت کچھ آزاد ہوچکے تھے اور اسے بڑی حد تک بے لاگ نظر سے دیکھ سکتے تھے ۔

اس سکون کی فضا میں اپنے خیالات کا جائزہ لینے کا پہلا نتیجہ یہ ہوا کہ جواہرلال کو اپنی زندگی اور اپنے فلسفۂ زندگی میں ہم آہنگی پیدا نہ ہونے کی وجہ معلوم ہوگئی ۔ ان کو واضح طور پر یہ احساس ہوگیا کہ جس چیز کی ان کو " دل کی گہرائیوں میں تلاش تھی "، وہ اس لئے نہیں مل سکتی تھی کہ انہوں نے ماضی کے ورثہ میں سے وہ صالح عنصر نکال کر اپنایا نہ تھا جو ایک نئی زندگو کے لئے مرکز کا کام دیتا ۔ جس ہندوستان کو وہ بدلنا چاہتے تھے اس کو اچھی طرح جانا اور سمجھا نہ تھا ۔ ان کا خیال تھا کہ یہ پرانا سوکھا ہوا دیو پیکر پیڑ تب ہی پنپ سکتا ہے جب اسے کانٹ چھانٹ کر اس میں مغرب کے نئے درخت کا پیوند لگایا جائے ۔ لیکن ابھی تک انہوں نے اس اجنبی پیڑ کو دور ہی سے دیکھا تھا اب اسے پاس سے دیکھ بھال کر یہ معلوم کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اس کا تنا کونسا ہے جو زمین کے اندر ہزاروں زندہ جڑوں سے پیوست ہے اور وہ سوکھی ٹہنیاں کونسی ہیں جو کٹنی چاہئیں :—

"ہندوستان سے مجھے قلبی تعلق تھا اور اس میں بہت سی چیزیں تھیں جو خود بخود میرے دل کو گرما دیتی تھیں۔ تاہم میں اسے ایک اجنبی نقاد کی حیثیت سے دیکھتا تھا اور نہ صرف اس کی موجودہ حالت کو بلکہ بہت سی چیزوں کو جو پرانے زمانے کی یاد گار تھیں پسند کرتا تھا۔ میرا نقطۂ نظر ایک حد تک مغربی تھا اور میں ہندوستان کا مطالعہ اس طرح کرتا تھا جیسے کوئی مغربی دوست کرتا ہے۔ مجھے یہ شوق تھا کہ اس کے خیالات اور اس کی ہیئت کو بدل دوں اور اسے جدت کا لباس پہنادوں مگر اس کے ساتھ میرے دل میں یہ شبہ پیدا ہوتا تھا کہ میں جو یہ فیصلہ کرنے بیٹھا ہوں کہ ہندوستان کے ورثہ کا بہت بڑا حصہ رد کر دینے کے قابل ہے، ہندوستان کو جانتا بھی ہوں یا نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سی چیزیں ختم کردینی چاہئیں اور ختم کردینی پڑیں گی۔ لیکن اگر ہندوستان کے اندر کوئی پائیدار اور قابل قدر جوہر نہ ہوتا تو اسے وہ عظمت جو حاصل ہوئی نہ ہوتی اور وہ ہزاروں برس تک مہذب زندگی نہ بسر کرسکتا۔ سوال یہ تھا کہ وہ بیش بہا جوہر کیا ہے؟[1]

اس سوال کا جواب دینے کے لئے انہوں نے احمد نگر کے قلعے میں ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کا گہرا اور با قاعدہ مطالعہ کیا اور اپنے خیالات میں وضاحت پیدا کرنے کے لئے اپریل ۱۹٤٤ع میں ایک کتاب "تلاش ہند" کے نام سے لکھنی شروع کی۔

در اصل جواہر لال کی "تلاش ہند" کی یاترا برسوں پہلے جاری تھی۔ انہوں نے نوجوانی کے زمانے سے ہندوستان کی تاریخ اور قدیم ادب کا مطالعہ شروع کر دیا تھا اور اپنے سفروں کے دوران میں ان مناظر قدرت اور آثار قدیمہ کو دیکھا تھا جو اس کی تاریخ ادب اور دیو مالا کی زندہ یادگاریں ہیں:—

"میں نے ہندوستان کی تاریخ اور اس کے وافر ادب کے ایک حصہ کا مطالعہ کیا۔۔۔ میں نے ہمالیہ کی سیر کی جس کے ساتھ بہت سی کہانیاں اور افسانے وابستہ ہیں اور جس نے ہمارے خیالات اور ادب پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔۔۔ بڑے بڑے دریاؤں نے جو عظیم الشان پہاڑوں سے نکل کر ہندوستان کے میدانوں میں بہتے ہیں میرے دل کو لبھایا اور مجھے اپنی تاریخ کے بے شمار منظر یاد دلائے۔۔۔میں نے اجنتا، الورا اور الفنٹا کے غاروں میں سنگتراشی کے نمونوں اور دیواروں پر بنی ہوئی تصویروں کا مطالعہ کیا اور آگرہ اور دہلی کی خوبصورت

---

۱ - تلاش ہند جلد اول ص ۸۵

عمارتیں دیکھیں جن کا ایک ایک پتھر زبان حال سے ہندوستان کی تاریخ سناتا ہے۔۔ ان سفروں اور سیاحتوں کی بدولت مجھے اپنے مطالعہ کے پس منظر میں ماضی کی تصویر نظر آئی۔ اب تک میرے تصور میں اس کا محض ایک ذہنی خاکہ تھا۔ اب مجھے اس سے قلبی تعلق پیدا ہوگیا اور ہندوستان کی اس تصویر میں جو میرے سامنے تھی رفتہ رفتہ جان پڑنے لگی۔،،[1]

لیکن جواہرلال ماضی کو حال کے آئینہ میں دیکھنا چاہتے تھے۔ ہندوستان کی روح کو اس کے باشندوں کے سینوں میں ڈھونڈنا چاہتے تھے۔ سیاسی جدو جہد کے سلسلے میں جب انہیں سارے ملک کے دورے کرنے پڑے تو اس کا بھی کافی موقع ملا:—

،، سنہ ۱۹۲۰ع اور ۱۹۳۰ع کے درمیان میری جدو جہد زیادہ تر اپنے صوبے میں محدود رہی۔ میں صوبہ متحدہ کے اڑتالیس ضلعوں میں شہر شہر اور گاؤں گاؤں پھرتا رہا۔۔۔۔ سنہ ۱۹۳۰ع اور ۱۹۴۰ع کے درمیان جب کبھی میں جیل سے باہر رہا خصوصاً سنہ ۳۶-۱۹۳۷ع کے انتخابات کی مہم کے دوران میں میں نے ہندوستان کے سارے شہر اور دیہات چھان ڈالے۔۔۔۔ میں نے ہر صوبے کا دورہ کیا، ایک ایک گاؤں میں پہنچا۔ میں سیاسی اور معاشی مسائل کا ذکر کرتا تھا اور میری تقریر سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ سیاسیات اور انتخابات میرے دماغ پر چھائے ہوئے ہیں۔ لیکن اس تمام عرصے میں قلب کے ایک ایک گوشے میں اس سے کہیں زیادہ گہرے خیالات چھپے ہوئے تھے جنہیں انتخابات اور روز مرہ کی سرگرمیوں سے کوئی تعلق نہ تھا۔ میرے دل میں کچھ اور ہی جوش تھا۔ میں تحقیق و جستجو کے سفر میں نکلا تھا۔ ہندوستان کے لوگ اور اس کی سر زمین میرے سامنے پھیلی ہوئی تھی۔ ،،[2]

ان سیاحتوں میں جواہرلال کو ہندوستان کے چہرے کے ساتھ ساتھ اکثر اس کی روح کی جھلکیاں بھی نظر آئیں اور اس روح کو بے نقاب دیکھنے کا شوق اور بڑھ گیا:—

،، جو چیز مجھ سے آنکھ مچولی کھیل رہی تھی وہ ہندوستان کی وسعت اور اس کی رنگارنگی نہ تھی بلکہ اس کی روح کی گہرائی جس کی تہ تک میں نہیں پہنچ سکا تھا اگر چہ کبھی کبھی ایک ذرا سی جھلک نظر آجاتی اور میرا اشتیاق اور بڑھ جاتا۔۔۔ اسی روح ہندوستان کی مجھے تلاش تھی محض تجسس کی خاطر نہیں۔ اگر چہ تجسس کا جذبہ

---

۱ — تلاش ہند جلد اول ص ۸۶-۸۸

۲ — تلاش ہند جلد اول ص ۱۰۱ = ۱۰۲

بھی موجود تھا، بلکہ اس وجہ سے کہ میں سمجھتا تھا کہ اس کا عرفان مجھے اپنے ملک اور قوم کے سمجھنے میں مدد دیگا اور میرے فکر و عمل کی رہنمائی کریگا۔"[1]

تاثرات کا ایک بڑا خزانہ جواہر لال نے ہندوستان کے ماضی اور حال، کتابوں انسانوں اور ان کے طبعی ماحول کے سالہا سال کے مطالعہ کے بعد جمع کر لیا۔ اس کے ایک حصے کو وہ اپنی کتاب "جگ بیتی" کے ہندوستان سے متعلق حصے میں قلم بند کر چکے تھے لیکن اب قلعہ احمد نگر میں انہیں اس کا موقع ملا کہ ان تاثرات کا اچھی طرح جائزہ لیکر ہندوستان کی زندگی کے بدلتے ہوئے چہروں میں اس کی اصلی صورت، اس کی تہذیب کے گونا گوں مظاہر میں اس کی روح کو اچھی طرح نظر بھر کر دیکھ لیں ۔ اس کوشش میں انہیں کم سے کم اتنی کامیابی ہوئی کہ ہندوستان کے تہذیبی ورثہ میں سے انھوں نے اس چیز کو جذب کرلیا جو ان کی تصویر زندگی کے لئے مرکز کا اور ان کی شخصیت کے لئے لنگر کا کام دے سکے۔

"تلاش ہند" کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جواہر لال کے بے چین ذہن مین اب کسی قدر سکون، ان کی بے قرار شخصیت میں ایک حد تک توازن اور ہم آہنگی پیدا ہوچکی ہے ۔ وہ خود اپنی موجودہ حالت کا اس حالت سے جو بارہ برس پہلے "جگ بیتی" لکھتے وقت تھی، مقابلہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :—

"میرا خیال ہے کہ میں اس بارہ برس میں بہت کچھ بدل گیا ہوں ۔ مجھ میں غور و فکر کا مادہ بڑھ گیا ہے ۔ شاید پہلے کے مقابلے میں کچھ توازن اور طبیعت میں قدرے سکون اور اطمینان پیدا ہوگیا ہے"۔[2]

اس نئی ذہنی حالت کو جس کے وہ کبھی عادی نہیں رہے اچھی طرح سمجھ نہیں پائے اور انہیں ایک الجھن سی رہی:—

"میری سمجھ میں نہیں آتا کہ مجھ میں تسلیم و رضا کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے یا صرف یہ بات ہے کہ اعصاب سخت ہوگئے ہیں ۔ یا محض کہولت کا اثر، قوت حیات کا انحطاط، جوش زندگی کی کمی، یا اس کا نتیجہ ہے کہ مدتوں قید خانوں میں رہنے سے زندگی کا چڑھا ہوا دریا رفتہ رفتہ اتر گیا ہے"[3]

۱۔ تلاش ہند جلد اول ص ۱۰۳ ۔ ۱۰۴

۲۔ تلاش ہند جلد اول ص ۳۵

۳۔ تلاش ہند جلد اول ص ۳۵

ممکن ہے یہ وجوہ بھی کسی حد تک ہوں۔ اگرچہ جواہر لال کی بعد کی زندگی دیکھتے ہوئے یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ ان کی ذکاوت احساس یا قوت حیات میں کوئی کمی ہوئی ہے لیکن در اصل جو تھوڑا بہت توازن ان کی شخصیت میں اور سکون و اطمینان ان کی طبیعت میں نظر آرہا تھا وہ نتیجہ تھا ان کی اندرونی کشمکش کے رفع ہو جانے اور ان کے بنیادی خیالات میں ہم آہنگی پیدا ہو جانے کا۔

جیسا کہ حساس طبیعتوں کا قاعدہ ہے، جواہر لال کو اپنے تصور زندگی کی نشو و نما کے کسی مثبت اور پائیدار نتیجہ تک پہنچنے سے پہلے، ان معمولی بحرانوں کے علاوہ جن کا ذکر ہوچکا ہے، ایک شدید بحران سے گذرنا پڑا تھا۔ ,, تلاش ہند ،، کی تصنیف سے چھ سات برس پہلے جب ایک امریکن ناشر نے ان سے فرمائش کی کہ اپنے فلسفۂ زندگی پر ایک مضمون لکھ دیں تو انھوں نے انکار کردیا تھا۔اصل وجہ یہ تھی کہ عین اس زمانے میں دنیا کے حالات نے کچھ ایسے پلٹے کھائے تھے کہ ان کے رد عمل نے جواہرلال کی طبیعت میں ایک عجیب افسردگی اور پریشانی کی کیفیت پیدا کردی تھی ۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان کے بنیادی تصورات تغیر کی حالت میں ہیں :—

,, مجھے یہ معلوم ہی نہیں تھا کہ میرا فلسفۂ زندگی کیا ہے . . . . پچھلے چند سال میں ہندوستان، چین، یورپ اور دنیا کے سبھی ملکوں میں ایسے واقعات پیش آئے جنھوں نے طبیعت کو الجھن اور پریشانی میں ڈالدیا ہے ۔ مستقبل مبہم اور تاریک نظر آتا ہے اور اس کا جو واضح نقشہ میرے ذہن میں تھا وہ مٹ گیا ہے . . . . پھر بھی میری عملی جدو جہد جاری تھی اور یہ عمل میرے نصب العین سے حقیقی یا خیالی ہم آہنگی رکھتا تھا لیکن سیاسیات سے میری طبیعت ہٹتی جاتی تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میرا سارا تصور زندگی بدل رہا ہے ۔ جو نصب العین اور مقاصد پہلے میرے پیش نظر تھے وہی اب بھی تھے مگر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان کی اب وہ شان نہیں رہی ہے۔،،[1]

شاید جواہرلال کو سب سے بڑا دھچکا اس سے پہنچا تھا کہ دنیا علمی طرز فکر اور اشتراکی طرز زندگی میں آگے بڑھتے بڑھتے دفعتہً پیچھے ہٹنے لگی تھی بلکہ بعض ملکوں میں اشتراکیت مسخ ہوکر فسطائیت، جارحانہ قومیت اور سامراج کی بھیانک

---

۱ ؎ تلاش ہند جلد اول ص ۲۶ ۔ ۲۷

شکل اختیار کرچکی تھی اور قومی مقاصد کی رہنمائی علمی بصیرت کی جگہ ادنیٰ حیوانی جذبات کررہے تھے :—

,, یوں تو اکثر بدی کو نیکی پر فتح حاصل ہوتی ہے لیکن سب سے زیادہ افسوس ناک صورت یہ ہے کہ جو چیز حق معلوم ہو وہ مسخ ہوکر باطل نظر آنے لگے ۔ کیا انسانی فطرت اتنی بری ہے کہ جب تک وہ صدیوں الم اور مصیبت کے مکتب میں تربیت نہ پائے اس میں یہ صلاحیت نہیں پیدا ہوگی کہ انسان کو لالچ، ظلم اور فریب سے بالا تر کردے ؟ کیا اس عرصے میں اس کو بدلنے کی جتنی کوششیں اب ہورہی ہیں یا آئندہ ہوں گی اُن کا ناکام رہنا یقینی ہے ؟ ,,[۱]

,, تلاش ہند ,, لکھتے وقت یہ بحران گذر چکا تھا ۔ ہندوستان کی روح کی دریافت نے جواہر لال کے دل میں اس عقیدے کو جو وہ انسان پر رکھتے ہیں بحال کردیا تھا اور ان کے خیالات میں از سر نو توازن پیدا کردیا تھا ۔ اگر ان کے ذہن میں فکر و عمل کی منزل واضح نہیں ہوئی تھی تو کم سے کم ان کو اسی کی واضح راہ ضرور نظر آگئی تھی ۔ ان کے تصور زندگی کے مجموعی ڈھانچے میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہوئی تھی۔ لیکن اس کے اندر اقدار کی تربیت اور ان کی اہمیت کے درجے بدل گئے تھے اور شک پر یقین کا رنگ چڑھنا شروع ہو گیا ۔

(۲)

اس منزل پر پہنچ کر جواہر لال کے بنیادی خیالات میں اتنا توازن اور وضاحت پیدا ہوگئی تھی کہ ہم ان کا ایک کم و بیش منظم جائزہ لے سکتے ہیں ۔

اب وہ عالم فطرت اور انسانی زندگی کو علمی (سائنٹیفک) نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں مگر اس اذعانی خود اعتمادی کی عینک سے نہیں جس سے سائنس انیسویں اور بیسویں صدی کے شروع میں دنیا کو دیکھتی تھی ۔ وہ جانتے تھے کہ سائنس اب اپنے حدود سے واقف ہوگئی ہے، اپنی جدوجہد کو عالم طبیعی اور عالم حیوانی کی تحقیق اور تعبیر تک محدود رکھتی ہے اور جذبات و وجدان یا اخلاقیات و روحانیات کی دنیا میں دخل در معقولات سے باز رہتی ہے ۔ اس پر یہ حقیقت کھل گئی ہے کہ اس کے تحلیلی اور مقداری طریقے اس غیر مرئی دنیا کے سمجھنے اور

---

۲ ــ تلاش ہند جلد اول ص ۳۷

سمجھانے میں کام نہیں دے سکتے اور وہ انسانی زندگی کی حقیقت اور اس کے مقاصد کو پہچاننے سے قاصر رہتی ہے - بلکہ سچ پوچھئے تو اپنے خاص میدان یعنی عالم فطرت میں بھی اب تک وہ صرف اشیاء کے باہمی علاقوں کو معلوم کرسکتی ہے اور فطری قوتوں کو تسخیر کر کے ان سے کام لے سکتی ہے لیکن حقیقت اشیاء تک نہیں پہنچ سکتی -

" سائینس کا معمولی طریقہ جو وہ مرئی دنیا اور عملی حیات کے مشاہدہ میں استعمال کرتی ہے غیر مرئی عالم کے نفسی، جمالیاتی اور روحانی اور اسی طرح کے دوسرے عناصر کے لئے موزوں نہیں ہے۔ زندگی صرف انہیں چیزوں تک جنہیں ہم دیکھتے، سنتے اور چھوتے ہیں، اس مرئی دنیا تک جو زمان و مکان کے اندر عالم تغیرمیں ہے، محدود نہیں ہے۔اس کی حد بار بار ایک غیر مرئی دنیا سے جا ملتی ہے جس کے عناصر شاید زیادہ پائدار ہیں - "

" انسان کی زندگی کے بنیادی مقاصد علم حاصل کرنا، سچائی کی تلاش اور نیکی کی قدر پہچاننا ہے۔ سائنس کے معروضی طریق کار سے ان مسائل کے حل کرنے میں کام نہیں لیا جاسکتا اور زندگی کے اور بھی بہت سے گوشے اس کی قلمرو سے باہر نظر آتے ہیں مثلاً آرٹ، اور شعر کے حسن کا احساس یا وہ جذبات جو حسن کو دیکھ کر دل میں ابھرتے ہیں یا نیکی کا اندرونی احساس"۔ [1]

" سائنس نے انسانی زندگی کے اساسی مقصد کو نظر انداز کرکے اپنی نظر بعض واقعات پر جمادی . . . . اس نے انسان کی طاقت مین اتنا اضافہ کیا کہ تاریخ میں پہلی بار اسے یہ احساس پیدا ہوا کہ وہ اپنے طبعی ماحول کا مقابلہ کرکے اس میں کامیاب ہوسکتا ہے، اور اس کو حسب مرضی تشکیل دے سکتا ہے . . . . لیکن جب زندگی کا کل کارخانہ بہ ظاہر اس طرح اس کے قبضۂ قدرت میں معلوم ہوتا تھا کہ وہ جیسے چاہے اس کی تعمیر یا اس میں ترمیم کر سکتا ہے، اس وقت یہ احساس ہوا کہ سائنس میں کوئی زبردست کمی ہے۔ کوئی اہم عنصر مفقود ہے۔ سائنس کو اس کا کچھ علم نہ تھا کہ زندگی کا آخری مقصد کیا ہے یا فوری مقاصد کی کیا نوعیت ہے . . . . انسان جس کا اقتدار فطرت کے عناصر پر اس قدر بڑھ چکا تھا خود اپنے اوپر قابو نہ پاسکا اور اس نے جو دیو بنایا تھا وہ اس کے بس سے باہر تھا - [2]"

---

۱ ــ تلاش ھند جلد اول ص ٤٦٤

۲ ــ تلاش ھند جلد دوم ص ٤٦٢

مگر جواہرلال کو یقین ہے کہ ترقی کی اور منزلیں طے کرنے کے بعد سائنس بہت سے بھید جنھیں آج نہیں پاسکتی، پالیگی۔ پھر بھی اس کی رسائی ایک حد سے آگے نہیں ہوسکے گی :—

,, اگر سائنس کو ترقی کا موقع دیا جائے تو وہ بے اندازہ ترقی کرسکتی ہے - لیکن سائنس کا طریق کار یعنی مشاہدہ ہر طرح کے انسانی تجربہ کی تفسیر میں شاید کام نہیں دے سکتا اور نہ اس دریائے ناپیدا کنار کو عبور کرسکتا ہے جو آج ہمیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے - فلسفہ کی مدد سے ممکن ہے سائنس کچھ اور آگے بڑھ سکے اور ان راز ہائے سربستہ سے بحث کرنے کی جرات کرے - اور جب فلسفہ اور سائنس دونوں کام نہ آسکیں تو ہم کو فہم و ادراک کی دوسری طاقتوں پر جو فطرت نے ہمیں عطا کی ہیں بھروسا کرنا ہوگا - اب معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے دماغ کی ساخت ہی ایسی ہے کہ اس کی عقل ایک حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی -[1]

لیکن وہ حد ابھی بہت دور ہے اور وہاں تک ہم صرف عقل اور سائنس کی مدد سے پہنچ سکتے ہیں اس لئے ہمیں ان کا دامن ہرگز نہیں چھوڑنا چاہئے :—

,, عقل اور سائنس کے طریق کار کے محدود ہونے کے احساس کے باوجود ہمیں چاہئے کہ ان کو پوری طرح اپنے ہاتھ میں رکھیں کیونکہ ان کی ٹھوس بنیاد اور پس منظر کے بغیر کسی قسم کی حقیقت تک پہنچنا ممکن نہیں - ,,[2]

یہاں تک کہ جس منزل پر پہنچ کر عقل اور سائنس کی پرواز ختم ہوجاتی ہے اور ,, فہم و ادراک کی دوسری طاقتوں ,, پر بھروسہ کرنا ہوتا ہے، وہاں بھی اس متوازن طبیعت اور نقطۂ نظر کی ضرورت ہے جو ایک سچے سائنسداں کی خصوصیات سمجھی جاتی ہیں :—

,, اگر ہم اس اقلیم میں بھی جائیں جہاں سائنس کا طریق کار کام نہیں دیتا اور ان دشوار گذار اور بلند منزلوں تک پہنچیں جہاں فلسفہ کی حکمرانی ہے یا جہاں ہم حیات کی بے پا یانیوں پر نظر ڈالتے ہیں تب بھی ان سب مسائل کے لئے سائنس کا نقطۂ نظر اور سائنٹیفک مزاج دونوں ضروری ہیں - ,,[3]

۱ــ تلاش ہند جلد اول ص ۴۶۳ - ۴۶۴

۲ــ تلاش ہند جلد دوم ص ۴۶۳

۳ــ تلاش ہند جلد دوم ص ۴۶۴ - ۴۶۵

غرض اب جواہرلال انکار اور تشکیک کی منزلوں سے گذر چکے ہیں اور یقین کی سرحد پر پہنچ گئے ہیں۔ یہ حقیقت ان پر اچھی طرح کھل گئی ہے کہ مادی ضرورتوں کے علاوہ انسان کی ایک اور بنیادی ضرورت ہے - بعض فلسفی اسے ,, ما بعد الطبعی ضرورت'' کہتے ہیں۔ ابتدائے آفرینش سے انسان کو، جب وہ اپنی نظر اندر کی طرف پھیرتا ہے، اس وسیع و بے پایاں کائنات میں شدید تنہائی کا اور نا محدود لاعلمی کا احساس ہوتا ہے اور ایک بے نام خوف اس پر مسلط ہوجاتا ہے جو کبھی چین نہیں لینے دیتا - اس کی فطرت تقاضا کرتی ہے کہ اس خلش کو دور کرنے اور دل کو سکون دینے کے لئے اپنے ماحول سے اُنس اور واقفیت پیدا کرے اور مظاہر کا پردہ اٹھاکر حقیقت کی جھلک دیکھنے :—

,, روح کی کلفت ایک بڑی المناک چیز ہے جس میں انسان بالکل تنہا ہوتا ہے - بے شک بیرونی واقعات اور ان کے نتائج ہم پر بہت گہرا اثر ڈالتے ہیں لیکن سب سے زیادہ دھچکا ہماری طبیعت کو اپنے اندرونی خوف اور کشمکش سے لگتا ہے۔ جہاں ہمیں مادی دنیا میں ترقی کرنا ضروری ہے کیونکہ اس پر ہماری بقا کا دارومدار ہے وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ ہمارے دلوں میں شانتی ہو اور ہم اپنے ماحول کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کریں۔ یہ ایک ایسی ہم آہنگی ہو جو نہ صرف ہماری جسمانی اور مادی ضرورتوں کو پورا کر سکے بلکہ ساتھ ہی ان اندرونی تخلیقی خواہشات کی تکمیل کا بھی سامان کرے جو اس وقت سے انسان کیلئے باعث امتیازی رہی ہیں جب سے اس نے فکر و عمل کی وادی میں اپنا سفر شروع کیا - ''[1]

یہ ہم آہنگی پیدا کرنے اور ایک مکمل تصور زندگی حاصل کرنے کے لئے نیا مسلک انسانیت (جسے جواہر لال سائنٹیفک ہیومانزم کہتے ہیں) - ہم سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہم علمی نظر اور فلسفیانہ تخئیل کے ساتھ ساتھ اپنے اندر ایک جذبۂ احترام کو نشوؤ نما دیں - ان اعلی حقیقتوں کے لئے جو سائنس اور فلسفہ کی دسترس سے باہر ہیں :—

,, ضروری ہے کہ ہم اپنی زندگی بسر کرنے میں سائنس کے مزاج اور اس کے مخصوص نقطۂ نظر سے کام لیں لیکن اس کے ساتھ فلسفہ کا امتزاج بھی ہو اور ان تمام چیزوں

---

۱ — تلاش ہند جلد دوم ص ۶۶۸

کا احترام جو ہماری سمجھ سے باہر ہیں۔ اس طرح شاید ہم زندگی کا ایک سالم تصور قائم کر سکیں جس کی وسعت میں ماضی اور حال دونوں کی گنجائش ہو، جو زندگی کی بلندیوں اور گہرائیوں کا احاطہ کر سکے اور مستقبل کی طرف کامل اطمینان سے دیکھ سکے۔"[1]

"یہی زندگی کا سالم تصور جو سائنس کی واقعہ پسندی، فلسفے کی تصوریت اور مذہبی جذبۂ احترام کو سمونے سے حاصل ہوا ہے، جواہر لال نے اختیار کیا ہے۔ یہ انہیں ذہنی حیثیت سے اس مذہبی تصور سے بہت قریب پہنچا دیتا ہے جو بہت سے معقول پسند ہندوؤں کا ہے جس میں حقیقت مطلق یا خدا کا تصور شخص یا ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک محیط کل وجود کی حیثیت سے کیا جاتا ہے :۔

"بعض ایسی روحانی باتوں پر اعتماد ضروری معلوم ہوتا ہے ورنہ انسان کی مثال ایک بے باد بان کی کشتی کی سی ہو جاتی ہے اور زندگی کا کوئی مقصد نہیں رہتا۔ خدا پر ہمیں ایمان ہو یا نہ ہو مگر ایک ایسے وجود پر ایمان رکھنا ضروری ہے خواہ ہم اسے تخلیقی حیات بخش قوت کا نام دیں خواہ مادہ کی وہ قوت سمجھیں جو اس کو از خود حرکت، تبدیلی اور ارتقا بخشتی ہے یا کسی اور نام سے پکاریں۔ ایک ایسی چیز کا وجود اتنا ہی حقیقی ہے جتنی موت کے مقابلے میں زندگی[2]۔"

"میں نہیں جانتا کہ اس پر اسرار وجود کو جس کا ہمیں احساس ہوتا ہے کیا کہا جائے۔ میں اسے خدا نہیں کہونگا اس لئے کہ خدا کے مفہوم میں بہت سی ایسی چیزیں داخل ہو گئی ہیں جن کا میں قائل نہیں۔ میرے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ خدا کا یا کسی برتر قوت کا تصور اس طرح کروں کہ وہ انسانی صفات سے متصف ہے۔ مجھے ہمیشہ اس پر تعجب ہوتا ہے کہ بہت سے لوگ یہ تصور رکھتے ہیں۔ خدا کی ہستی کو ذات سے تعبیر کرنا مجھے عجیب و غریب چیز معلوم ہوتی ہے۔ ذہنی حیثیت سے میں وحدت وجود کے تصور کو ایک حد تک سمجھ سکتا ہوں اور ویدانت کے فلسفہ کی طرف مائل ہوں۔"[3]

ویدانت کے عقیدے کی کشش جواہر لال کے لئے اس وجہ سے اور بڑھ گئی کہ سائنس نے جدید تحقیق کے بعد حقیقت کا جو تصور قائم کیا وہ اُن کے خیال سے ملتا جلتا ہے :۔

---

۱ ـــ تلاش ہند جلد دوم ص ۶۷
۲ ـــ تلاش ہند جلد دوم ص ۶۶
۳ ـــ تلاش ہند جلد اول ص ۱۳

"خیالات کی اس نئی رو نے جو سائنس کی بدولت پیدا ہوئی ہے سائنسدان کو ایک نئی دنیا میں پہنچا دیا ہے جس کی سر حد ما بعدالطبیعات سے مل جاتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ طبیعات کی جدید ترین تحقیقات نے بڑی حد تک فطرت کی بنیادی وحدت کو ثابت کر دیا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ سائنس کے جدید ترین نتائج تحقیق کا ویدانت کے نظریہ کے بنیادی تصورات سے مقابلہ بہت دلچسپ ہے۔ وہ تصورات یہ تھے کہ کائنات ایک ہی جوہر سے بنی ہے جس کی صورت بدلتی رہتی ہے اور قوت کی مجموعی مقدار ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے ۔"[۱]

اسی طرح ہندویت کے بنیادی عقاید انہیں کسی حد تک قابل قبول نظر آتے ہیں :۔

"جس ماحول میں میں‌نے تربیت پائی ہے اس میں لوگ روح (بلکہ یوں کہئے آتما) اور آئندہ زندگی، کرم اور پنر جنم کے عقاید کو بے چوں و چرا مانتے ہیں۔ مجھ پر بھی اسی کا اثر پڑا ہے اور ایک حد تک میں ان مفروضات کی طرف مائل ہوں۔ ممکن ہے کہ روح ہو اور مرنے کے بعد باقی رہتی ہو۔ یہ نظریہ بھی کہ انسان کے اعمال علت اور معلول کے قانون کے پابند ہیں خاصا معقول معلوم ہوتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ، ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور روح کو ماننے کے بعد پنر جنم کا نظریہ بھی بظاہر قرین عقل ہے ۔"[۲]

لیکن ان تصورات کی طرف ان کا میلان اٹل عقیدے کی حقییت نہیں رکھتا ۔ ان کا خیال ہے ان کا ان کی زندگی اور ان کے عمل پر کوئی اثر نہیں پڑتا :۔

"میں ان میں سے کسی مفروضے کو یا کسی اور نظرئیے کو مذہبی طور پر نہیں مانتا۔ یہ محض قیاس آرائیاں ہیں اس نا معلوم دنیا کے بارے میں جس کی ہم کو کچھ خبر نہیں۔ ان کا میری زندگی پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور چاہے یہ آگے چل کر صحیح ثابت ہوں یا غلط، میرے نزدیک دونوں باتیں یکساں ہیں۔"[۳]

جواہر لال کے اس ذہنی رویئے میں کہ وہ حقیقت کے بنیادی تصورات کو محض مفروضات سمجھتے ہیں، تین محرکات کام کر رہے ہیں۔ ان میں سے ایک خالص مذہبی اور خالص ہندی ہے ۔ دوسرا اخلاقی ہے اور اس کی جڑ ہندی اخلاقی

---

۱ ـ تلاش ہند جلد اول ص ۴۹ـ۵۱ ۲ ـ تلاش ہند جلد اول ص ۴۱-۴۲ ۳ ـ تلاش ہند جلد اول‌ص ۴۲

شعور میں پیوست ہے، تیسرا علمی ہے اور جدید مغربی ذہن کا اثر ظاہر کرتا ہے -
مذہبی محرک ہندوستانی ذہن کا بنیادی خیال ہے کہ حقیقت ابدی ہے لیکن حقیقت کا کوئی تصور، کوئی نظریہ جو انسان قایم کرتا ہے مکمل اور ابدی نہیں - ہر عہد کو، ہر نسل کو، ہر شخص کو اپنا تصور حقیقت خود قائم کرنا پڑتا ہے - جواہر لال حقیقت کے ان تصورات کو جن کا ذکر اوپر آیا ہے، ماضی کی صدائے باز گشت جانتے ہیں اور ان کی نئی تعبیر کی ضرورت سمجھتے ہیں :—

,, اگر دنیا میں سچائی کا بحیثیت ابدی حقیقت کے کوئی وجود ہے تو اس کو دائمی، لا زوال، کبھی نہ بدلنے والی حقیقت ہونا چاہئے - لیکن انسان کے محدود دماغ کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ اس لا محدود، دائمی اور غیر فانی حقیقت کا پورا احاطہ کرے . . . . جیسے جیسے ذہنی قوت بڑھتی ہے اور انسانی دماغ کے غور و فکر کا دائرہ وسیع ہوتا ہے پرانے تصورات بدلتے ہیں اور اس حقیقت کا اظہار نئی علامتوں کے ذریعہ کیا جاتا ہے اور اس کے نئے پہلو بھی نظر کے سامنے آتے ہیں . . . . لہذا حق کی تلاش ہمیشہ جاری رکھنی ہوتی ہے اور اسے از سر نو دریافت کرنا پڑتا ہے - اس میں ترمیم اور ترقی کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ عام انسانی ذہن میں اس کا جو تصور قائم ہو وہ اس کی فکر اور زندگی کے ارتقا سے ہم آہنگ ہو . . . . تب ہی یہ حقیقت زندہ صداقت بن جاتی ہے -،،[1]

اب سوال یہ ہے کہ جواہرلال حقیقت کے ان ,, مفروضات ،، پر جو انہیں ماضی سے پہنچے ہیں، کیوں قناعت کرتے ہیں اور ایسا تصور حقیقت قایم کرنے کی کوشش کیوں نہیں کرتے جو ان کے زمانے کی یا خود ان کی زندگی اور فکر سے ہم آہنگ ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی طبیعت مذہبی سانچے میں نہیں ڈھلی ہے - ان کی شخصیت کے غالب عناصر اور ان کے عمل کے قوی محرک عملی، اخلاقی اور سماجی ہیں اس لئے نہ ان کو اس کا شوق ہے اور نہ اس کی فرصت کہ مذہبی یا مابعدالطبعی مسائل پر غور کرنے میں سر کھپائیں :—

,, میرے ذہن میں مختلف خیالات کا ایک مرکب ہے جس کی میں عقلی توجیہہ یا تحلیل نہیں کرسکتا - میرا عام رجحان یہ ہے کہ ان بنیادی مسائل پر جن کا حاصل کرنا میری

---

١ — تلاش ہند جلد اول ص ٥٠٩

طاقت سے باہر ہے زیادہ غور نہ کروں بلکہ اپنی فکر کا مرکز زندگی کے عملی مسائل کو بناؤں اور وہ بھی فوری یا محدود حیثیت سے یعنی اس وقت کیا کرنا چاہئے اور کس طرح کرنا چاہئے ۔ کائنات کی حقیقت کچھ بھی ہو ہم اسے کلی یا جزوی طور پر سمجھ سکیں، یا نہ سمجھ سکیں، بہر حال اس کے وسیع امکانات موجود ہیں کہ علم انسانی میں اضافہ کیا جائے، چاہے یہ علم محض موضوعی کیوں نہ ہو، اور اس سے روز مرہ کی زندگی اور اجتماعی تنظیم کی اصلاح و ترقی کا کام لیا جائے ۔ ،،[1]

اس رجحان کا بڑا محرک اخلاقی ہے ۔ جواہرلال ان بنیادی مسائل میں الجھنے سے ڈرتے ہیں ۔ ان کے اس انداز میں اس ''دنیاوی مذہبیت،، کی جھلک نظر آتی ہے جس نے گوتم بدھ کو انسانیت کے مسائل کی طرف توجہ کرنے سے باز رکھا تھا ۔ بدھ کی طرح ان کے دل میں یہ ڈر بیٹھ گیا ہے کہ راز کائنات کو حل کرنے کی فکر انسان کو زندگی سے فرار کی راہ دکھاتی ہے :—

''قدیم زمانے میں بعض لوگوں کا یہ رجحان تھا اور ایک حد تک اب بھی ہے کہ عقدۂ کائنات کو حل کرنے میں محو ہوجائیں۔ اس سے ان کی توجہ موجودہ انفرادی اور اجتماعی مسائل کو حل کرنے سے ہٹ جاتی ہے اور جب وہ کائنات کی گتھی کو نہیں کھول سکتے تو مایوس ہوکر بے عملی اور سہل انکاری میں مبتلا ہوجاتے ہیں یا اپنی تسکین کے لئے کوئی اذعانی عقیدہ اختیار کرلیتے ہیں ۔ ،،[2]

اس کے علاوہ وہ علمی نقطۂ نظر جو جواہرلال نے مغربی تعلیم کے اثر سے اختیار کیا تھا ، انہیں راز حقیقت کی جستجو سے روکتا ہے۔ اگرچہ وہ سائنس کے نقطۂ نظر کو حقیقت مطلق کی تلاش کے لئے کافی نہیں سمجھتے اور یہ مانتے ہیں کہ ایک مرحلے پر فلسفے کے طریقۂ فکر سے اور اس سے آگے فہم و ادراک کے دوسرے طریقوں سے کام لینا ہوگا لیکن انہیں یقین ہے کہ طلب حقیقت کی راہ میں بہت دور تک سائنس کی رہنمائی پر بھروسہ کرنا پڑیگا۔ چونکہ سائنس ابھی عالم مظاہر کی چھان بین میں الجھی ہوئی ہے اس لئے حقیقت کی تلاش میں اس سے مدد نہیں مل سکتی ۔ اور بے اس کی مدد کے تلاش بیکار ہے ۔ جب سائنس اپنے موجودہ کام سے فارغ ہوکر آگے بڑھے گی تبھی راز حقیقت کے حل ہونے کا امکان پیدا ہوگا :—

---

۱ ـــ تلاش ہند جلد دوم ۴۶

۲ ـــ تلاش ہند جلد اول ص ۴۶

"اکثر مجھے سربستہ اسرار اور نامعلوم گہرائیوں کا احساس ہوتا ہے۔ بے اختیار جی چاہتا ہے کہ جہاں تک ہوسکے ان کو سمجھنے کی کوشش کروں اور ان کا محرم بنوں۔ اس سے پوری طرح لطف اندوز ہوں لیکن اس کی میرے نزدیک ایک ہی راہ ہے اور وہ سائنس کا طریقہ ہے یعنی معروضی مشاہدہ کار۔"[1]

"وہ (سائنس) صحیح مشاہدے اور تجربے کی مدد سے ترقی کی راہوں پر صحیح قدم بڑھا رہی ہے، علم کے دائرے کو وسعت دے رہی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ انسانی زندگی کو بدل رہی ہے ۔۔۔۔ فی الحال وہ فلسفے کے اس سوال کو نظر انداز کر دے گی کہ کیا کچھ ہوتا ہے بلکہ یہی پوچھتی رہے گی کہ کیسے ہوتا ہے؟ اس دوسرے سوال کا جواب پاکر وہ زندگی کو وسعت دے گی اور اس کی معنویت میں اضافہ کرے گی۔ اور ممکن ہے کہ پہلے سوال کے حل کرنے میں ایک حد تک مدد دے۔"[2]

غرض جواہرلال کی تخیل اور وجدانی فکر انہیں در اصل ویدانتک ہندو فلسفے کے تصور وحدانیت تک پہنچا دیتی ہے لیکن ان کی تحلیلی تنقیدی فکر کا یہ تقاضا ہے اس تصور کو عقیدے کے طور پر نہیں بلکہ مفروضے کے طور پر قبول کریں۔ اگر ان کی طبیعت مذہبی ہوتی اور وہ مشاہدۂ نفس سے زیادہ کام لیتے تو شاید انہیں یہ محسوس ہوتا کہ ذہنی سطح، عقیدے اور مفروضے میں جو فرق ہوتا ہے وہ دل کی گہرائی میں جا کر مٹ جاتا ہے لیکن ان کی افتاد طبع دوسری ہے۔ ان کی دلچسپی کے موضوع دوسرے مسائل ہیں:—

"میرے نزدیک حقیقی مسائل وہ ہیں جو ان چیزوں سے تعلق رکھتے ہیں ۔۔۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی، ساز ہستی کی ہم آہنگی، فرد کی داخلی اور خارجی زندگی کا توازن، افراد اور جماعتوں کے باہمی تعلقات کی درستی، نوع انسانی کا روز بروز ترقی کے مدارج پر فائز ہونا، جماعت کی مسلسل نشو و نما، فرد کی پیہم ترقی۔ ان مسائل کے حل کرنے میں سائنس کا طریقہ اختیار کرنا چاہئے یعنی مشاہدے کا، علم صحیح کا، غور فکر اور استدلال کا طریقہ"۔[3]

۱۔ تلاش ہند جلد اول ص ۴۳

۲۔ تلاش ہند جلد اول ۵۲ ۔ ۵۱

۳۔ تلاش ہند جلد اول ص ۴۸

سماجی مسائل کے مطالعہ میں جن مذاہب فکر نے علمی ترقی سے کام لینے کی کوشش کی ہے ان میں مارکسزم سے جواہر لال بڑی حد تک متاثر ہوئے ہیں لیکن اس کے مابعد الطبیعی اور اخلاقی نظریات سے وہ ابتدا سے غیر مطمئن تھے ۔ اب جب کہ ان پر ویدانت کا فلسفیانہ اور گاندھی جی کا اخلاقی اثر زیادہ گہرا ہو چکا تھا، ان کی بے اطمینانی اور بھی بڑھ گئی :—

"مارکس اور لینن کے مطالعہ نے میرے ذہن کو بے حد متاثر کیا ۔ میں تاریخ کو اور موجودہ واقعات کو ایک نئی روشنی میں دیکھنے لگا.... [1] مارکسی فلسفہ کی بہت سی باتوں کو میں آسانی سے قبول کر سکتا ہوں........ یہ فلسفہ مجھے پوری طرح مطمئن نہیں کر سکتا اور بہت سے سوالوں کا جواب جو میرے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، جواب نہیں دے سکتا۔غیر محسوس طور پر میرا ذہن ایک عینی نقطۂ نظر جو ویدانت کے نقطہ نظر سے ملتا جلتا ہے، اختیار کر لیتا ہے ... اس کے علاوہ میں ہر چیز کو اخلاقیات کے پس منظر میں دیکھتا ہوں ۔ میں جانتا ہوں کہ اخلاقی نقطۂ نظر تغیر پذیر ہے یعنی ذہنی نشو و نما اور تہذیبی ارتقاء پر منحصر ہے ۔ یہ ہر زمانے کے ماحول کے سانچے میں ڈھلتا رہتا ہے لیکن اس کی تہہ میں کچھ اور بھی ہے ... بعض بنیادی رجحانات یا اصول جو بڑی حد تک پائیدار ہیں۔"[2]

آخری جملہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ مارکسزم کے اخلاقی نظریہ سے جواہر لال کا اختلاف بنیادی ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ اہم نتیجہ جو اوپر کی عبارت کے حصے سے نکلتا ہے یہ ہے کہ اخلاقی اصول یا اقدار کے بارے میں جواہر لال مضبوط اور یقینی تصورات رکھتے ہیں جو محض مفروضات سے بڑھ کر ہیں اور جنھیں عقاید کہنا صحیح ہوگا۔[3]

یہ بات دلچسپ اور غور طلب ہے کہ جو تحلیلی اور تنقیدی انداز فکر جواہر لال نے مغربی تعلیم سے حاصل کیا ہے وہ مابعد الطبیعی اور الہیات کے تصورات کو تیز چھری کی طرح کاٹتا چلا جاتا ہے ۔لیکن اخلاقی تصورات تک پہنچ کر بالکل کند ہو جاتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اخلاقی تصورات منطقی فکر کے دھاگے نہیں بلکہ وجدانی فکر کی فولادی زنجیریں ہیں جن کی کڑیاں ہندوستان کی ہزاروں سال کی روایات اور

---

۱ ۔ تلاش ہند جلد اول ص ۴۴

۲ ۔ تلاش ہند جلد اول ص ۴۵

۳ ۔ تلاش ہند جلد اول ص ۴۴

گاندھی جی کی عمر بھر کی صحبت کے اثرات سے بنی ہیں - چنانچہ گاندھی جی کے اخلاقی فلسفے کا یہ اصل اصول کہ وسائل اور مقاصد حقیقتاً ایک ہیں اس لئے وسیلہ مقصد سے کم اہمیت نہیں رکھتا - جواہر لال بلا تامل بغیر کسی تنقید کے ایک مذہبی صداقت کے طور پر قبول کر لیتے ہیں :-

''زندگی کا اخلاقی تصور میرے لئے بڑی کشش رکھتا ہے اگر چہ منطقی حیثیت سے اس کا ثابت کرنا بہت مشکل معلوم ہوتا ہے- گاندھی جی کا صحیح وسائل پر زور دینا مجھے بہت پسند آیا اور میرے خیال میں عمومی زندگی کو ان سے جو برکات حاصل ہوئیں ان میں یہ بہت بڑی برکت ہے...... غالباً وسائل اور مقصد ایک دوسرے سے الگ نہیں کئے جا سکتے بلکہ ایک جسم نامی کی طرح ایک دوسرے سے وابستہ ہیں[1]-''

اگر جواہرلال کو اتنی فرصت ہوتی کہ وہ اپنے دل کی گہرائیوں سے نکلے ہوئے الفاظ (جن کے نیچے ہم نے لکیر کھینچی ہے) اور ان کے سارے لوازم و متعلقات پر غور کرتے تو ایک پورے اخلاقی اور مذہبی فلسفے کا خاکہ تیار ہوجاتا-اور انہیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی کہ یہ گاندھی جی کے اخلاقی اور مذہبی فلسفے سے کس قدر قریب ہے - مگر جواہرلال کو اتنی فرصت نہیں تھی - انہیں ہندوستان کی آزادی کے لئے لڑنے کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی قومی ریاست کا خاکہ بنانا اور آگے چل کر اس خاکے کو عملی جامہ پہنانا تھا اس لئے وہ زندگی کا کوئی مکمل فلسفہ تعمیر نہ کرسکے بلکہ کائنات اور زندگی کے بارے میں چند مفروضات اور اخلاقی عمل کے چند محکم اصولوں کے بل پر ہر قدم کو حق کی روشنی میں جو خلوص، ایمانداری، عقل اور تدبیر کے ساتھ کئے جانے والے تجربوں کی رہنمائی کرتی ہے ، جانچتے ہوئے آگے بڑھتے چلے گئے -

---

۱ - تلاش ہند جلد اول ص ٤٥

یونانی المیہ

از

جناب اسلوب احمد انصاری صاحب ۔ ریڈر انگریزی ۔ علیگڑھ مسلم یونیورسٹی

بیشتر علوم و فنون کی طرح ادب کی دو معروف اصناف یعنی المیہ اور طربیہ کے اولین نمونے بھی ہمیں قدیم یونان میں ملتے ہیں۔اس سے قبل' یعنی مسیح کی پیدائش سے دو تین ہزار سال پہلے مصر میں ایک ڈرامہ (Abydos) کا سراغ ملاہے ۔ لیکن تمثیل نگاری کا فن ، جس کی ابتدا عوامی ناچوں اور گیتوں کے ذریعہ ہوئی ، باقاعدہ طور پر یونانیوں کے ہاتھوں ظہور میں آیا ۔ ادب کی دوسری اصناف ، مثلاً شاعری اور ناول کے برعکس، المیہ اور طربیہ خارجی آثار اور شیون کی پابند ہیں ۔ اور اس لئے کسی زبان کی تاریخ میں بھی المیہ کی حقیقت کو سمجھنا اس وقت تک ممکن نہیں ، جب تک کہ ان مخصوص حالات سے واقفیت بہم نہ پہنچائی جائے ، جو اسٹیج سے متعلق ہیں ۔ انہی کی روشنی میں ہمیں تمثیل نگاری کی رسمیات کا خاطر خواہ علم حاصل ہوسکتا ہے ۔ اگر قدیم یونان سے لیکر آج بیسویں صدی تک کے تمثیلی کارناموں پر نظر ڈالیں ' تو اِن رسمیات میں کسی نہ کسی حد تک تبدیلی اور تغیر کا احساس ہوگا۔یہ تبدیلیاں' ہئیت اجتماعیہ کی تبدیلیوں سے مربوط ہیں ، اور ان کے واسطہ سے کرداروں کے مزاج ، ان کی نفسیات ، ان کے باہمی ردعمل اور ڈرامہ کی فضا میں تعطل اور نقطۂ عروج کا راز سمجھ میں آسکتا ہے ۔ المیہ میں ایک رسم ' کورس کی رہی ہے ۔ اولین تمثیلی کارناموں میں ہمیں اس کا عمل دخل ضرورت سے زیادہ نظر آتا ہے ۔ اس کا منشا عمل کی رفتار پر تبصرہ بھی ہوتا تھا ، اور ایک متوازن اور معروضی نقطۂ نظر کا فراہم کرنا بھی۔ شیکسپئیر کے ڈراموں میں اس کی جگہ لوگوں کے ہجوم نے لے لی ۔ شیکسپئیر کے بعض کم ممتاز معاصرین اور جانشینوں

کے یہاں بھی ہم کورس سے دو چار ہوتے ہیں۔بعد کے ڈرامہ میں اس کی جھلک نظر نہیں آتی ۔ لیکن موجودہ دور میں ٹی، ایس، ایلیٹ کے یہاں ہم پھر اس رسم کی تجدید سے دو چار ہوتے ہیں ۔ اس مثال سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا، کہ ڈرامائی رسمیات کی شکل و صورت کس حد تک تغیر پذیر ہے ۔

یونانی المیہ کے ذکر سے پہلے اس اسٹیج کی ہیئت پر غور کرنا ضروری ہے، جس کے ذریعہ یہ منظر عام پر لایا جاتا تھا ۔ یہ اسٹیج کھلی فضا میں تعمیر کیا جاتا تھا ۔ اور اس کے پس منظر میں کسی شاداب پہاڑی کا آغوش کھلا ہوتا تھا ۔ تماشہ بیں ایک وسیع نیم دائرہ کی شکل میں بیٹھتے تھے ۔ اور ان کی تعداد کم و بیش سولا ہزار ہوتی تھی ۔ اداکاروں کے رقص کے لئے جو فرش مہیا کیا جاتا تھا، اور جسے (Orchestra) کہتے تھے ، اس کا قطر کم و بیش ٦٤ یا ٦٥ فٹ ہوتا تھا ۔ اس فرش رقص سے ملحق ، جو جگہ اس لئے فراہم کی جاتی تھی، کہ وہاں ادا کار اپنا لباس تبدیل کرسکیں ، اُسے (Skene) کا نام دیا گیا ہے ۔ اس کی دونوں حدوں پر ، دو بازو سامعین کی طرف جھکتے تھے ۔ ان کے اور (Skene) کے درمیان ایک نیچا اسٹیج ہوتا تھا ۔ جو فرش رقص تک سیڑھیوں کے ذریعہ پہنچتا تھا ۔ ، (Skene) سے اسٹیج اور فرش رقص تک تین راستے جاتے تھے۔ تعمیری پس منظر کے طور پر، المیہ کے سلسلہ میں، اس پورے ڈھانچہ میں ایک مندر کے وجود کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے ۔ روشنی کے آثار کا فراہم کرنا اس زمانہ میں ناممکن تھا ۔ اس کے علاوہ کچھ میکانکی وسائل اختیار کئے جاتے تھے ؛ مثلاً ایک ایسی مشین کا استعمال ، جو اندرونی منظر کو نمایاں کرتی تھی ۔ مزید برآں ایک ایسے جر ثقیل کا استعمال ، جس سے فضا میں پرواز کا گمان پیدا کیا جاتا تھا ۔ اس طرح بعید از فہم اور دور دراز مقامات اور مواقع کو قابل وثوق بھی بنایا جاتا تھا، اور انہیں سامعین اور تماشائیوں کے لئے محدود بھی کردیا جاتا تھا ۔

یونانی المیہ کے نشو و نما میں، دیگر ذہنی اور علمی اکتسابات کے مماثل، ایتھنس کے شہر کو بڑی اہمیت حاصل ہے ۔ اس زمانہ کا پورا یونانی تمدن اسی شہر میں مرکوز ہوگیا تھا ۔ المیہ اور طربیہ، دونوں کا آغاز مذہبی میلے سے ہوتا ہے۔ یہ ایک طرح کی شہری اور قومی تقریب ہوتی تھی ۔ جس میں یونانی ذوق و شوق سے جمع ہوکر اپنے لئے سامان راحت و مسرت پیدا کرتے تھے ۔ جماعت کی اہمیت فرد کے مقابلہ میں زیادہ تھی ۔ اور اس لئے ان تقریبات اور کھیل تماشوں میں بھی اجتماعی رنگ غالب رہتا تھا۔

لوگوں کے مختلف گروہ مل کر رقص و سرور کی محفلیں منعقد کرتے اور علم الاصنامی قصوں اور حکایتوں کو ، جو عوام کے حافظہ میں رچی ہوئی تھیں ، مجسم طور پر پیش کرتے تھے۔المیہ تمثیلیں ' ڈیوانی سس کے شہر میں مارچ اور اپریل کے مہینوں میں کھیلی جاتی تھیں۔ یہ شہری میلہ پانچ چھ دن تک رہتا تھا۔ پہلے دن ایک پروقار جلوس نکلتا تھا - اور اگلے تین دن صبح کو سہ تمثیلی (Trilogy) تکنیک کے مطابق ڈرامہ دکھایا جاتا تھا - آخری دن Dithyrambs کے مقابلے ہوا کرتے تھے۔ ان تقریبوں کا آغاز (Pisistratus) کے حکم سے ہوا، جو ٥٦١ سے ٥٢٨ قبل ' مسیح تک ایتھنس کا آمر تھا -

اب اگر ہم المیہ کی ساخت پر غور کریں' تو پتہ چلیگا ، کہ یہ شروع میں کسی ڈرامائی موضوع پر کورک‌غنائی نظموں کا ایک سلسلہ ہوتا تھا۔اور درمیان میں اداکارانہ وقفے ہوتے تھے - ابھی المیہ کی داغ بیل پڑ رہی تھی - اور اس لئے ان ڈراموں میں سب سے پہلے کورس کا ابتدائی نغمہ ہوتا تھا - جو فرش رقص (Orchestra) میں داخل ہوتے وقت گایا جاتا تھا - اسے (parodos) کہتے تھے - اس کے بعد مکالمہ کا ایک حصہ ہوتا تھا - جس میں عمل کبھی شامل ہوتا تھا ، اور کبھی نہیں - اسے (epeisodion) کہا جاتا تھا - اس کے بعد فرش رقص پر کورک نغمہ ہوتا تھا ، جسے (strasimon) کہا گیا ہے - جب کورس دائیں سے بائیں جانب چکر لگاتا تھا - ' تو وہ (strophe) گاتا تھا۔پھر جب وہ دائیں طرف سے اپنی پہلی جگہہ واپس آتا تھا۔تو (antistrophe) گاتا تھا - آخری کورک نغمہ کے بعد جو کچھ بھی وقوع پذیر ہوتا تھا ' وہ (exodos) کہلاتا تھا - اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی قابل ذکر ہے ، کہ ادا کار اور کورس کے درمیان مکالمہ ، اکثر اور تواتر کے ساتھ پیش آتا تھا - اولیں المیہ ایک طرح کا غنائی نغمہ ہوتا تھا - جسے کورس رقص کرکے پیش کرتا تھا - اس غنائی نغمہ نے (peloponese) کے ڈوری باشندوں کی صلاحیت کی بدولت حسن اور تکمیل کے مراحل طے کئے - اسے ڈیونی سس دیوتا سے متعلق میلوں کے موقع پر منظر عام پر لایا جاتا تھا - اس سلسلہ میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے ' کہ المیہ کے بنیادی سانچہ میں مکالمہ کے پانچ ٹکڑے پانچ کورک حصوں کے ساتھ ادل بدل کر لائے جاتے تھے - اس سے نہ صرف ایک طرح کا تنوع پیدا کرنا مقصود تھا - بلکہ یہی رسم در اصل المیہ ڈراموں کے پانچ ایکٹ کی تقسیم کی صورت میں ظاہر ہوئی -

یونانی دیوتا ڈیونی سس (Dionysius) کی کیا اہمیت ہے؟ علم‌الاصنام میں وہ فطرت

کا دیوتا مانا جاتا ہے۔اس کا براہ راست تعلق شراب خوری سے ہے ۔ وہ ہر سال مرتا اور نئی زندگی پاتا تھا۔ اور اس کی موت و حیات کا یہ مسلسل تموج دو مختلف انداز کے جشن کی صورت میں ظاہر کیا جاتا تھا ۔ اس دیوتا کی موت موسم‌خزاں میں اور اس کی حیات نو کا آغاز موسم بہار میں ہوتا تھا ۔ اس تقریب کا مزاحیہ اور تفریحی پہلو بھی ہوتا تھا ۔ یونانی تقریبات کے بعض پہلوایسے بھی تھے جو شاید آج کے تمدنی اور تہذیبی سطح کے مطابق مذاق سلیم پر گراں گذریں۔ اور اس لئے اس ابتدائی دور میں کافی عرصہ تک سنجیدہ اور تفریحی عناصر کے درمیان کوئی کڑی تفریق نہیں کی گئی۔

یونانی المیہ کا بانی تھس پس (Thespis) کہا جاتا ہے ۔ اس نے کورس کے لیڈر کے علاوہ ایک اداکار کا اضافہ کیا ۔ لیکن اس کے وجدان میں کوئی وسعت نہ تھی ۔ اور اس نے اس فن کو نشو و نما دینے کا کوئی جتن نہیں کیا ۔ تمثیل نگاری کی تاریخ میں سب سے معروف نام اسکائی لس (Aeschylus) کا ہے، جو ۵۲۵ قبل مسیح میں پیدا ہوا ۔ اس نے مارتھن (Marathon) کی جنگ میں، جو ۴۹۰ قبل مسیح میں ہوئی، بحیثیت سپاہی شرکت کی ۔ یہ وہ زمانہ تھا، جب ایرانی سپاہ ، یونان پر پے در پے حملے کر رہی تھی۔ اور سارا ملک انتشار اور اختلال کا شکار تھا ۔ اسکائی‌لس جب وطن کے جذبہ سے سر شار تھا ۔ اور گو تر مونائیلی اور سلامیز کی جنگیں، یونانیوں کی شان و شوکت اور قومی وقار کو صدمہ پہنچانے کے لئے کافی تھیں، مگر پھر بھی یونانیوں کی شجاعت اور حمیت قومی قابل ستائش ہیں۔ مراتھن کی جنگ کے وقت اسکائی لس کی عمر ۳۵ سال تھی ۔ وہ بیک وقت ایک تخلیقی فن کار، مدبر اور بہادر سپاہی تھا ۔ فن کی کائنات میں اُس نے دوسرے ادا کار کا اضافہ کیا، اور سہ تمثیلی (Trilogy) تکنیک کا آغاز کیا ۔ فضا کی آرائش سے اسے خاص دلچسپی تھی اس نے کم و بیش نوے ڈرامے لکھے ، جن میں سے صرف سات زمانہ کی دستبرد سے محفوظ رہ سکے ہیں ۔ اس کا سب سے بڑا کار نامہ یہ ہے ، کہ اُس کے یہاں ڈرامائی عنصر ، غالب عنصر ہونے کی طرف میلان رکھتا ہے ۔ اس سے ما قبل کے ڈرامے رزمیہ اور غنائیہ زیادہ ہوتے تھے ، اور عمل کی تیز رفتاری یا کرداروں کے تصادم و پیکار سے کم سر و کار رکھتے تھے ۔ اسکائی لس کے یہاں اہم کردار اور حریف، ایک دوسرے سے براہ راست دو چار ہوتے ہیں۔ اس کے یہاں ادا کاروں کی اہمیت رو بہ ترقی‌اور کورس کی اہمیت رو بہ زوال ہے ۔ لیکن ان سات ڈراموں میں بھی شروع کے ڈراموں

یعنی (The Suppliants) ('The Persians) اور (Seven against Thebes) میں غنائی عناصر کی فراوانی کا احساس ہوتا ہے۔ اور یہ خیال پیدا ہوتا ہے ، کہ متخالف عناصر اور قوتوں کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں لانے کی کوشش نہیں کی گئی ہے ۔ بحیثیت مجموعی یہ کہنا غلط نہیں ،کہ اسکائی لس نے کورس کی حدود کو بڑی حد تک متعین اور مختصر کر دیا۔

اسکائی لس کا سب سے معروف ڈرامہ Prometheus Bound ہے جس میں ایک تنہا فرد قضا و قدر سے نبرد آزما ہے اس سے بلا شبہ ایک پر شکوہ اور پر ہیبت اثر پیدا ہوتا ہے۔ اس ڈرامہ میں جو عنصر حقیقت پسندی میں ہمارے یقین کو متزلزل کرتا ہے وہ سمندری پریوں کے کورس کا داخلہ ہے ۔ یہ کہنا اور زیادہ صحیح ہو گا ، کہ جس بے نقینی کے تعطل کو ہم بہ رضا و رغبت تمثیل کی کائنات میں قبول کر لیتے ہیں ، اسے اس موقع پر صدمہ پہنچتا ہے ۔ انسانی تخیل کو یہاں اُسکی آخری حدوں پر پہنچ جانے کی آزمائش میں ڈالا گیا ہے ۔ اس ڈرامہ میں المیہ بے رحم اور بے جھجک قطعیت اور براہ راست تجربہ سے پیدا ہوا ہے۔ ، اور اس میں غنائی رنگ و آہنگ کی کمی نہیں ۔ خاص طور سے اس المیہ کے پیش نظر یہ کہنا غلط نہیں ، کہ اسکائی لس نے یونانی المیہ میں (Statis) کے رجحات کو گہرا کیا ۔ اس میں فکری لے اور فلسفیانہ مزاج کو داخل کیا ، اور مذہبی ، اخلاقی اور تاریخی مسائل کو علم الاصنامی پس نظر کے ساتھہ مربوط کیا۔

Prometheus Bound کا موضوع یونانی علم الاصنام کا ایک واقعہ ہے یعنی نئے دیوتاؤں (Qlympians) نے Zeus کی رہبری میں پرانے دیوتا (Cronos) کے خلاف بغاوت کی اس بغاوت اور سر کشی میں Prometheus نئے دیوتاؤں کے ساتھ ہے۔ اور جامد اور بر بریت سے پر کائنات میں ذہانت کی ایک کرن کی حیثیت رکھتا ہے ۔ وہ انسان دوستی کے تصور کی نمائندگی کرتا ہے ، اور تراج اور افرا تفری کی بجائے نظم و ضبط اور ارتقا کے اصول کا حامی ہے ۔ دیوتاؤں کے ملک سے آگ چرا کر وہ انسانی تہذیب اور اداروں کی نشو و نما کی داغ بیل ڈال دیتا ہے۔ اُسے دیوتاؤں سے ایک ایسے راز کا علم ہوا ہے جو وہ جو پیٹر Jupiter سے مخفی رکھنا چاہتا ہے ۔ اور جوپیٹر ، اسے آشکار کرانے کے لئے Prometheus پر مصائب والآم کے لا متناہی سلسلہ کا آغاز کر دیتا ہے ۔ اور اسے پہاڑ سے بندھوا دیتا ہے ۔ انتہائی صبر آزما صعوبتوں کے با وصف ، Prometheus اس عتاب گے سامنے سر تسلیم خم کر نے کےلئے تیار نہیں بظاہر اس واقعہ میں کچھ

ایسی پیچیدگی نہیں ، لیکن غور سے دیکھا جائے، تو اس میں بہت سے اخلاقی اور فلسفیانہ مسائل کا حل پوشیدہ ہے ۔ اس سے ایک طرح کی قنوطی جبریت کا اظہار ہوتا ہے، جو پوری کائنات میں جاری و ساری ہے ۔ Prometheus اس ڈرامہ میں ایک جگہ کہتا ہے :

اے نفس فلک اور تیز رو ہواؤں
پانی کے جھرنوں اور ارض بیکراں
اور لہروں کے بیشمار قہقہوں
اے دنیا کے راز دار سورج—میں سب کو آواز دیتا ہوں
دیکھو ، کس طرح کتنے خدا ایک خدا کو اذیت دیتے ہیں ،
دیکھو ۔ دیکھو ،
ابتک ختم نہ ہونے والی جان لیوا تکلیف

اس میں اس امر کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے ، کہ منکسرالمزاجی، قانون کی پاس داری اور اس کا احترام ، کائناتی نظم کے لئے از بس ضروری ہیں ۔ اس سے اس خلوص اور محبت کا اظہار ہوتا ہے ، جو Prometheus کو انسانیت سے ہے اور جس کی فلاح و بہبود کی خاطر وہ بڑی سے بڑی قربانی کرنے کے لئے پس و پیش نہیں کرتا ۔ کائنات کے بطن میں جو ایک آفاقی نا انصافی ہے ، انسان اس تشدد اور ظلم و ستم کے خلاف جو احتجاج کرتا ہے ، اور اس سے انسانیت کے لئے جو جذبۂ ہمدردی اور جذبۂ تشکر ابھرتا ہے ، وہی اس المیہ کا موضوع ہے ۔ اس سے انسانی خود غرضی اور خود پسندی پر بھی ضرب پڑتی ہے ۔ اس کے علاوہ خود زندگی اور وجود محض پر ، اسکائی لس کے جو خیالات ہیں ، ان کی جھلک اس ڈرامہ میں جابجا نظر آتی ہے۔ لیکن یہ خیالات فلسفیانہ بے رنگی کے ساتھ یا مجرد انداز مین پیش نہیں کئے گئے ہیں ۔ بلکہ پیکر نگاری کے رنگ و آہنگ مین آمیز کر کے ، اور اس سے اندازہ ہوتا ہے، کہ اسکائی لس کا ذہن الفاظ اور حسی پیکروں کے ذریعہ کس طرح گہرے سے گہرے خیالات کو دوسروں تک پہنچانے کی صلاحیت رکھتا تھا۔

تین ڈراموں کے اس مجموعہ میں جسے (Oresteian trilogy) کے نام سے پکارا جاتا ہے ، ہم واضح اور روشن مناظر سے گذرتے ہیں ۔ ان میں شدید جذبات اور مخالفتوں کی عکاسی ملتی ہے ۔ ان میں ڈرامائی عنصر اور نمایاں ہوگیا ہے ۔ اس

سے ظاہر ہوتا ہے ' کہ ان میں Clytemnestra Agamemnon سے ، Clytemnestra
Orestes سے اور Orestes اپالو Apollo سے بر سر پیکار ہے - ان میں تیسرے
اداکار کا کبھی کبھی استعمال کیا گیا ہے - Eumenides میں غضبناک دیوؤں
(Furies) کا سنگیت اہم حصہ لیتا ہے - اور اس میں ادا کاروں اور کورس کے
درمیان مکالموں کا اثر خاص طور پر قابل لحاظ ہے - سب سے آخری ڈرامہ میں
Athene کا کورٹ اہم ہے - اس میں Orestes کے حق میں اپالو کا فیصلہ انصاف اور
انتقام کے باہمی تعلق کے مسئلہ پر کافی روشنی ڈالتا ہے - مجموعی طور پر اسکائی‌لس کے
ڈراموں میں چار کردار قابل ذکر ہیں، یعنی Prometheus, Agamemnon, Clytemnestra
اور Orestes اور یہ چاروں ، ڈراموں کے مرکزی تصورات کو سامنے لاتے ہیں -

Prometheus کا ذکر ہم اس سے پہلے کرچکے ہیں - باقی تین کرداروں کا
ذکر کرنے سے پہلے ان تین بڑے گناہوں کی طرف اشارہ ضروری ہے ، جو اس زمانہ
کے یونانی سماج میں بہت سنگین تصور کیے جاتے تھے - یعنی اول دیوتاؤں کی تضحیک و
توہین ، دوسرے مہمان یا میزبان سے بد عہدی اور تیسرے ان اعزا کا قتل جن سے خونی
رشتہ ہو - یہ تینوں کردار جن مسائل کو سامنے لاتے ہیں ، وہ ہیں تقدیر کی سفا کی اور
اس کا مبرم ہونا ، انتقام اور انصاف کی حدیں ، اور مذہب کا بنیادی انسانی احساسات سے
علاقہ - Agamenon کا اپنی بیٹی کو قربان کردینا ، تاکہ ہوا کی دیوی کا منہ سیدھا رہے ،
ایک لرزا دینے والا گناہ ہے - اس سے ایک طرف یہ ظاہر ہوتا ہے ' کہ انسانی معاملات
میں دیوی دیوتاؤں کا کتنا اثر تھا۔دوسری طرف فطرت کی قوتوں کے خلاف انسانی زندگی کی
بے مائیگی اور ارزانی کا احساس پیدا ہوتا ہے - (Clytemnestra) کے کردار سے ' شادی کی
بندشوں کے اندر رہ کر مرد اور عورت کے باہمی ارتباط پر روشنی پڑتی ہے -(Clytemenstra) اس
نئی عورت کا اشار یہ ہے ، جو یونانی سماج میں ابھر رہی تھی اور اپنے حقوق منوانے پر مصر تھی -
وہ تند جذبات اور آہنی قوت ارادہ والی عورت ہے ' جو اپنے کمزور اور مغرور شوہر
کو حقارت کی نظر سے دیکھتی ہے - ایسے شوہر کے ہاتھوں اُس کی بیٹی کی قربانی
اس کے جذبۂ مادری پر ایک کاری ضرب ہے جسے وہ برداشت نہیں کرسکتی - (Aegisthus)
سے اُس کے تعلقات محض نفسانیت پر مبنی نہیں ' بلکہ اُس کے احتجاج اور انتقام کی ایک
معین شکل ہیں - (Orestes) کا رد عمل اپنے باپ کے قاتل کے خلاف ' ایک فطری
رد عمل ہے ، اور ہمیں قدیم انگریزی ادب میں جذبۂ انتقام کی برگزیدگی کا احساس

دلاتا ہے ۔ اپالو کا اس کے حق میں فیصلہ ، نئے اور پرانے مذہب کی آویزش اور تصورات کے فرق کو ظاہر کرتا ہے ۔ انتقام کا یہ عمل، دو زاویوں سے دیکھا جاسکتا ہے ، یعنی حاکم وقت کے خلاف غداری ، اور اس کے ساتھ ہی باپ کے قاتل سے انتقام ۔ اپالو کا فیصلہ یہ ثابت کرتا ہے کہ انصاف کے نقطۂ نظر سے منشا اور مقصد، نفس واقعہ کی نسبت زیادہ اہم ہیں ۔

اسکائی لس کے ڈراموں میں ہمیں عظمت ، شکوہ اور پرہیبت مضبوطی کا احساس ہوتا ہے ۔ ان کے سانچہ میں پھیلاؤ اور وسعت ، ان کے مقصد میں گہرائی اور ان کے حدود میں ایک مرعوب کن کیفیت پائی جاتی ہے ۔ ان کی تعمیر بڑے پیمانہ پر ہوتی ہے ۔ اور ان سے قوت اور شان و شوکت کا تاثر پیدا ہوتا ہے ۔ اسکائی لس نے جب کائنات کی اخلاقی تنظیم پر غور کیا، تو وہ تین عناصر کی موجودگی سے متاثر ہوا ، یعنی گناہ ، تکلیف اور انصاف ، ۔ گناہ اور برائی کے لازمی نتائج تقدیر کی مبرم طاقت کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ Agamemnon کے عنوان کے ڈرامہ میں Cassandra کہتی ہے :—

حیف تقدیر انسانی؟ خوشی کے بہترین لمحات
اندھیرے میں بنائی ہوئی تصویر کے مانند ہیں،
گیلے موقلم کی دو جنبشیں، نقوش کو دھو ڈالتی ہیں ،
اور خوشی، غم سے کہیں زیادہ قابل رحم ہے ۔

اسکائی لس ، انسانی ذہن کے پیچیدہ خلیوں کے تجزیہ پر زور نہیں دیتا بلکہ اس رشتہ اور تعلق پر جو انسان، اشیاء کے عالمگیر ترکیبی مزاج اور اس کے بنیادی انضباط سے رکھتا ہے ۔ اس نے فرسودہ اور پارینہ روایتوں کو حسن شکوہ اور معنی و مفہوم کے عناصر سے بھر دیا ہے ۔ Prometheus Bound میں ایک طفلانہ کہانی کو، ظلم و ستم کے خلاف مدافعت اور انسانیت سے بے غرضانہ وابستگی کا اشارہ بنا دیا ہے ۔ اس کے تمام ڈراموں کا خمیر ، علم الاصنامی داستانوں سے اٹھا ہے ۔ ٹرائے کی لڑائی کی تاریخ ، او ڈی پس کے گھرانے کا عروج و زوال ؛ ڈیونی سس سے متعلق افسانے اور روایتیں اور Argonauts کی مہمات ۔ انہی سب واقعات سے اسکائی لس نے اپنی تمثیلوں کے لئے مواد حاصل کیا ہے ۔

اسکائی لس کا فن تعمیر سادہ ہے ۔ اس کے یہاں کرداروں میں پیچ و خم نہیں پائے جاتے ۔ اور عمل کی سمت متعین اور بغیر شدید مد و جزر کے معلوم ہوتی ہے ۔

طریل غنائی کورس واقعات کی اهمیت کو رفته رفته سامنے لاتے هیں ۔ اس کے یہاں فوق‌الفطرت عناصر کی نقاشی بھی ملتی ھے ' اور مرعوب کن دیوی دیوتاؤں ، اور بھوت پریتوں کے خوفناک سائے المیه کی فضا پر حاوی نظر آتے هیں ۔ اس کے یہاں الہیاتی انصاف کو هم بجنسه دیکھ سکتے هیں ۔ سزا پانا بالکل یقینی ھے ' کیونکه یه گناه اور جرم کا لازمی نتیجه ھے ۔ اس کے ڈراموں میں زبان کی توانائی اور اس کا شکوه پایا جاتا ھے ۔ خاندانی بد شگونی اور پھٹکار کا تصور بھی موجود ھے ۔ گناه کے اثرات نسلوں تک میں سرایت کر جاتے هیں ' اور ان کا متعین کرنا یا دور کرنا آسان نہیں ۔ یه بد شگونی پوری نسلوں کی خوشی‌کو خاک میں ملادیتی ھے۔ اس‌لئے اس المیه کائنات میں گہرے اور تاریک سائے هیں ' جو انسانی شخصیت کی خلقی روشنی اور اچھائی کو دھندلا کر دیتے هیں ۔ لیکن اسکائی‌لس کی بڑائی اس میں ھے که وه صرف یہی تاثر آخری طور پر نہیں چھوڑ تا ۔ بلکه انسانی قوت و فیصله کی صلابت' انسانی عزم اور عمل کی پختگی ' اور انسان کی روشن ضمیری میں بھی همارے یقین کو تازه رکھتا ھے ۔

یونانی المیه کی تاریخ میں دوسرا اهم نام سافو کلیس کا ھے ۔ وه ۴۹۶ قبل مسیح میں پیدا هوا ۔' اور ۴۰۶ قبل مسیح میں اس نے وفات پائی ۔ وه صحیح معنوں میں کلاسیکی المیه نگار ھے۔، اور یه امر قابل ذکر ھے' که ارسطو نے شعریات (Poetics) میں جو تعمیمات ڈرامه کے متعلق قائم کی هیں' ان کی بنیاد سافو کلیس هی کے کار نامے هیں ۔ اس کے یہاں پہلی بار همیں کرداروں کے درمیان المیه تصادم اور رد عمل کا سراغ ملتا ھے ۔ کرداروں کی ساخت اور تعمیر میں بھی پیچیدگی آگئی ھے ۔ اس کے یہاں پلاٹ بھی ساده اور سپاٹ نہیں بلکه ته‌دار اور مربوط هیں اور انہیں پیش‌کرنے کا طریقه تفصیلی اور حقیقت پسندانه ھے۔اس نے ڈرامه میں تیسرے کردار کو داخل کیا ۔ اس کے پلاٹ گتھے هوئے هیں اور پوری طرح اس کی گرفت میں رهتے هیں ۔ اس کے یہاں کردار نگاری محض زیبائش کا حکم نہیں رکھتی۔ اس نے کورس‌کے دائرۂ اثر کو محدود کردیا ' اور اس کا خاص وظیفه غنائیه بنایا۔ اس سے یه کام بھی لیا گیا که نقطۂ عروج کو نمایاں‌کیا جائے۔' یا مزاجی کیفیات کی تبدیلی کے لئے مخاطبین کو تیار کیا جائے۔ اس نے کورس کے ارکان کی تعداد‌کو باره سے بڑھاکر پندره کر دیا ۔ اور ڈرامه میں فضا کی نقاشی کو اهمیت دی ' جس کی طرف ارسطو نے اشاره کیا ھے ۔ اس نے کل ۱۲۳ ڈرامے لکھے جن میں صرف سات ڈرامے معروف هیں ۔ جنکے عنوانات یه هیں ۔ اینٹی گونی ۴۴۱ ق' م'

Oedipus ، ۴۴۰ ق، م، ۴۳۵ - ۴۳۰ ق، م، Maidens of Trachis ، ۴۴۰ ق، م، Ajax
Tyrannus ۴۶۹ ق، م، الیکٹرا ۴۱۲ - ۴۱۲ ق، م، Philocetetes ، ۴۰۹ ق، م،
Oedipusat Colonnus ۴۰۶ ق، م، سافوکلیس کا سب سے بڑا امتیاز فنی وسائل میں اختراعات پر مستزاد یہ ہے، کہ اس نے ڈرامہ میں انسانی جذبہ اور عمل کو بہت اہم بنا دیا۔ اور اس منزل پر پہنچ کر ہمیں یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ تقدیر اور انسانیت کی اس پیکار میں انسانیت زیادہ محترم ہے۔

سافوکلیس کے ڈراموں میں سب سے معروف اور ممتاز المیہ اینٹی گونی (Antigone) ہے۔ اسے بلاشبہ ہم رومانی المیہ کے نام سے پکار سکتے ہیں۔اس میں المیہ کا ماخذ وہ تصادم ہے جو اینٹی گونی اور کریون (Creon) کے درمیاں پیدا ہوتا ہے۔ بادشاہ اوڈی پس کے دونوں لڑکے اپٹی او کاز اور پولونی سس، ایک دوسرے کے خلاف جنگ کرتے ہوئے مارے جاتے ہیں۔ ان کا ماموں کریون تخت پر قابض ہونے کے بعد یہ فیصلہ صادر کرتا ہے کہ چونکہ پولی نی سس نے اپنے ہموطنوں کے خلاف جنگ کی تھی اس لئے اس کی نعش بے گور و کفن چھوڑ دی جائے - اینٹی گونی اس فیصلہ کے خلاف بحال سرتابی دکھاتی ہے کیونکہ لاش کو بے گورو کفن چھوڑ دینا یونانی سماج میں ایک بہت بڑا گناہ اور مرنے والے کی انتہائی ہتک خیال کی جاتی تھی - اپنے مردہ بھائی کو دفن کرکے اینٹی گونی ایک اخلاقی ذمہداری کو پورا کرتی ہے - اُس کی بہن اسمین (Ismene) کا کردار اینٹی گونی کے کردار کا تضاد پیش کرتا ہے، کیونکہ وہ ذاتی ہمدردی کے باوجود مصلحت کا شکار ہوجاتی ہے - کریون، اینٹی گونی کی خلاف ورزی سے آتش زیر پا ہوجاتا اور اس کے لئے سزائے موت کا حکم نافذ کردیتا ہے - (Teiresias)، اندھے حق گو کی فہمائش پر جب کریون، اپنے لڑکے ہیمون (Haemon) کو، جواینٹی گونی کا منگیتر ہے اپنے فیصلہ کو مسترد کرکے اینٹی گونی کی جان بخشی کے لئے بھیجتا ہے، تو اس وقت تک اینٹی گونی اپنی جان، جان آفرین کے سپرد کرچکتی ہے - ہیمون، اس صدمہ کی تاب نہ لاکر اپنے آپ کو بھی موت کے حوالہ کردیتاہے - اینٹی گونی اور اسمین Ismene کے کرداروں کے تضاد کے علاوہ اس تمثیل میں اور بھی کئی چیزیں قابل غور ہیں - مثلاً تمثیل میں کہیں بھی اینٹی گونی، ہمیون کی محبت میں سرشار نہیں دکھائی دیتی - جس سے اس خیال کو تقویت پہنچتی ہے کہ غالباً ہمیون کی شخصیت بھر پور نہیں - اس کی ڈرامائی اہمیت صرف اس میں ہے کہ وہ کریون پر نازل شدہ عتاب الٰہی کو مجسم کردیتا

ہے ۔ ڈرامہ کو دو برابر کے حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اور اس کے وسط میں ایک موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف تبدیلی کا احساس ہوتا ہے۔ ڈرامہ میں یہ بھی خامی معلوم ہوتی ہے کہ اینٹی گونی کے فعل اور (Eurydice) کی موت کے درمیان کوئی منطقی ربط نہیں ہے ۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ کریون کا کردار المیہ تلمعت نہیں رکھتا ۔ ، اور اس وجہ سے المیہ کا تانا بانا انجام تک پہنچتے پہنچتے ڈھیلا سا معلوم ہونے لگتا ہے ۔ شیکسپیر کے ڈرامہ اوتھیلو (Othello) کی طرح اس ڈرامہ میں بھی دہرا وقت پایا جاتا ہے ۔ اس میں جو عشقیہ قصیدے ہیں، وہ بہت خوبصورت ہیں ۔ مثلاً ایک جگہ کورس کی زبان سے یہ الفاظ ادا ہوئے ہیں :—

جذبۂ محبت کی برابری کون کرسکتا ہے ؟
وہ کون سی بازی نہیں جیت سکتی ؟
اس کی طاقت کہاں تک نہیں پھیل سکتی ؟
زمین کے دور دراز گوشوں تک سمندر کی لہروں کے درمیان
وہ یہاں بھی ہے، اور وہاں بھی
موت کی سسکی لیتے ہوئے منتظر چہرے کے حسن میں
اور اس کے جنوں کی گرفت سے نہ خدا بچ سکتا ہے، نہ انسان

ہیگل نے المیہ کے بارے میں یہ کہا ہے، کہ اس میں حق کی پیکار حق کے خلاف پائی جاتی ہے ۔ اور اخلاقی جوہر (Ethical Substance) ناقابل تقسیم ہے ۔ اس نظریہ کے جواز میں اس نے اینٹی گونی کے واقعات کو توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے ۔ اس بارے میں خاصا اختلاف ہو سکتا ہے کہ کریون، حق کا علمبردار ہے یا نہیں۔ کیونکہ ایک طرف تو اس میں المیہ کی بلندی نہیں ہے، اور دوسری طرف وہ ضد اور ہٹ دھرمی کا مجسمہ ہے ۔ اینٹی گونی، کریون کو غلطی پر سمجھتی ہے اور اسے شر کا مجسمہ تصور کر کے اس کے خلاف اپنی محبت اور وفاداری کے جذبہ کو مخالف اکائی کے طور پر پیش کرتی ہے ۔ اپنی ذاتی زندگی میں پارسائی، اس کے لئے سب سے بڑی قدر ہے ۔ یہ پاکدامنی اور اپنے بھائی کے لئے یہ جذبۂ صدق و محبت، وہ مثبت قدریں ہیں، جن کے بالمقابل کریون کی تنگ نظری ظلم اور ضد، منفی اقدار معلوم ہوتی ہیں ۔ اور ان دونوں کے باہمی پیکار اور ٹکراؤ ہی سے المیہ کا ہیولا وجود میں آیا ہے ۔

سافوکلیس کا دوسرا اہم ڈرامہ اوڈی پس ٹرینس (Oedipus T yrannus) ہے ' اوڈی‌پس ' Lais اور جوکاسٹا (Jocasta) کا بیٹا ہے - اور اس کی تقدیر یہ ہے کہ وہ اپنے باپ کو قتل کرے ، اور اپنی ماں سے شادی کرے - اس ازلی نوشتۂ تقدیر کو ٹالنے کے لئے شیر خوارگی ہی کے عالم میں اسے Thebes سے باہر کورنتھ کے ایک گڈرئیے کے سپرد کر دیا جاتا ہے ' پھر وہ ایک دوسرے گڈرئیے کو مل جاتا ہے ' اور اسطرح اوڈی‌پس کورنتھ (Corinth) کے شاہی محل میں پہنچ جاتا ہے - پولی‌بس (Polybus) اُسے اپنے بیٹے کی طرح پرورش کرتا ہے - کچھ عرصہ بعد اوڈی‌پس پر یہ راز کھل جاتا ہے ، اور وہ اپنے اصل والدین کی تلاش میں نکل کھڑا ہوتا ہے-پولی بس کا یہ جملہ ' کہ " تم فی‌الحقیقت اپنے باپ کے بیٹے نہیں ہو " اس کے خیالات و احساسات کی دنیا میں طوفان برپا کر دیتا ہے - ایک چوراہے پر اس کی مٹ بھیڑ پانچ آدمیوں سے ہوجاتی ہے - جن میں سے وہ چار کو قتل کر دیتا ہے ، اور پانچواں آدمی بھاگ نکلتا ہے - ان چار آدمیوں میں اس کا اپنا باپ Lais بھی شامل ہے - پانچواں آدمی اس راز کو Thebes پہنچ کر فاش نہیں کرتا - یہاں تک کہ اوڈی‌پس (Thebes) واپس آکر ایک بلائے ناگہانی سے اپنے آبائی وطن اور اس کے باشندوں کو نجات دلانے کے انعام میں تخت و تاج کا وارث بن جاتا ' اور اپنی ماں جوکاسٹا سے شادی کر لیتا ہے - اس کے بطن سے چار بچے جنم لیتے ہیں ، یعنی اینٹی‌کلویز ' پولی‌نی‌سس ' اسمین اور اینٹی‌گونی - جب بلآخر تمام راز کا انکشاف ہوتا ہے ، تو ملکہ جوکاسٹا خود کشی کر لیتی ہے ' اور اوڈی‌پس اپنی آنکھیں پھوڑ لیتا ہے - اور اپالو ' ان تمام غیر طبعی واقعات کا ذمہ دار ٹھرایا جاتا ہے -

اوڈی‌پس بالکل نارمل قسم کا انسان ہے ' اور حفاظت خود کے لئے ہر ممکن وسیلہ تلاش کرتا ہے - لیکن حالات اس کے لئے ناموافق ہیں - قدرت کی ان دیکھی اور کینہ پرور قوتیں برابر اس کے تعاقب میں لگی رہتی ہیں - ڈرامہ کی اصل روح دو چیزوں پر مشتمل ہے - اول انسانی مصیبت کی ڈرامائی تجسیم اور دوسرے حقائق کی کائنات کا بجنسہ پیش کردینا - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان مجبوری و بے چارگی کا مجسمہ اور دیوتاؤں کی شقاوت قلب کا شکار ہے - ناگہانی آفات اور کینہ پروری کے امتزاج باہمی سے پورے ڈرامہ کا سانچہ تیار ہوا ہے - واقعات کی مسلسل ستم ظریفیوں سے جو خوف و ہراس کا تاثر پیدا ہوتا ہے ' وہ اس المیہ کے باطن میں موجود ہے - اس کا

تانا بانا طنز کے نشتروں سے مل کر استوار کیا گیا ہے۔ سافو کلیس' دیوتاؤں کی مزمت میں اپنے آپکو ملوث نہیں کرتا ' بلکہ انسان کی قوت برداشت کو نمایاں کرتا ہے۔

سانو کلیس کا تیسرا مشہور ڈرامہ الیکڑا (Electra) ہے ' جس کے سر ورق پر ماں کا قتل واضح طور پر لکھا ہوا ہے۔ یہ ہمیں کسی حد تک اسکائی‌لس (Aeschylus) کے ڈرامہ (Cheohori) کی یاد دلاتا ہے۔ اپنے لڑکے (Orestes) کے قتل کی خبر پاکر (Clytemnestra) مصنوعی غم کا اظہار کرتی ہے۔ لیکن (Crysothemus) کے ساتھ اس کی گفتگو اس کے راز دل کو صاف طور پر ظاہر کر دیتی ہے۔ اس ڈرامہ کے مخصوص فنی وسیلہ کو' ڈرامائی دباؤ (dramatic suppression) کے آرٹ کے نام سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس المیہ کا راز اس میں ہے' کہ الیکڑا اور اس کا بھائی (Orestes) دونوں اپنی ماں کے قتل میں برابر کے شریک ہیں۔ لیکن ان کے جرم کی سنگینی ہمیں پوری طرح متاثر نہیں کرتی۔ اور ہم مجرموں کے ساتھ ہمدردی محسوس کرنے لگتے ہیں۔ بھائی بہن کے درمیان پہچان کا منظر' مسرت اور اعتماد کے بے روک جذبات کو ابھار نے کا سبب بنتا ہے۔ سی' ایم' باورا (C. M. Bowra) نے یہ رائے ظاہر کی ہے' کہ چونکہ (Clytemnestra) بحیثیت ماں' اہم نہیں ہے' اس لئے اس کا قتل اپنی ہیبتنا کی کے کچھ حصہ کو کھو بیٹھتا ہے۔ در اصل ایسا محسوس ہوتا ہے کہ المیہ مواد اور اس کی روح کو اس طرح ڈرامہ کی بساط پر پھیلا دیا گیا ہے کہ ڈرامائی رد عمل جذبات کی برانگیختگی کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ اس سے تمثیل نگار کے وقت پر پورے قابو کا پتہ چلتا ہے۔ اس المیہ میں موضوع تو صرف انتقام ہی ہے' لیکن اس جذبہ کو اس کے تمام لوازمات کے ساتھ جس طرح مجسم کیا گیا ہے' وہ فنی دستگاہ کا ثبوت فراہم کرتا ہے۔

یونان کا تیسرا مشہور المیہ نگار یوری پیڈیز (Euripides) ہے۔ جو ۴۸۴ قبل مسیح میں پیدا ہوا' اور اس نے ۴۰۷ قبل مسیح میں وفات پائی۔ اس کی تمثیلوں کی نمایاں خصوصیت حقیقت پسندی اور سوز و گداز ہیں۔ اس کے یہاں ایک نیا اور جذباتی اسلوب موسیقی پایا جاتا ہے۔ اس کے یہاں اداکار' کورس کے مقابلہ میں اور زیادہ نمایاں ہو گئے ہیں۔ اور کورس کے قصیدے' محض زیبائش کا درجہ رکھتے ہیں۔ کورس اب ایک طرح کی روکاوٹ معلوم ہونے لگتا ہے۔ یوری پیڈیز نے ڈرامہ میں ابتدائیہ اور اختتامیہ کا آغاز کیا۔ ابتدائیہ میں عموماً' تمثیل کے مرکزی موضوع کا اعلان کردیا جاتا ہے۔

اس کے آٹھ ڈرامے قابل ذکر ہیں یعنی (Alcestes) ۴۳۸ م ء ق ' م ' میڈیا ۴۳۱ م ' ق ' م ' (Hippolytus) ۴۲۸ م ' ق ' م ' Ephigenia in Aulis ۴۱۵ م ق م (Iphigeniat Tauris) ۴۱۴ م ' ق ' م (Electra) ۴۱۳ م ' ق ' م ' Iphegenia in Aulis ۴۰۵ م ' ق ' م ' اور (The Bacchie) ۴۰۵ ' ق ' م ' یوری پیڈیز کے مزاج اور ادبی کارنامہ کی اہمیت کے سلسلہ میں یہ جاننا ضروری ہے، کہ سلامز کی لڑائی کے بعد یونانی معاشرت سے وہ خود اعتمادی جاتی رہی تھی جو اس سے قبل موجود تھی - انسان پر رفتہ رفتہ اب یہ راز آشکار ہوچکا تھا کہ وہ قوتیں جو مافوق الفطرت کائنات پر حاوی ہیں' انسانی علم اور بصیرت سے ماوراء ہیں - یوری پیڈیز خود گہرے مذہبی شعور کا آدمی تھا لیکن اس کے لئے مذہبی حقیقت اب کہرآلود ہو چکی تھی - جب وہ پچاس سال کا ہوا ' تو سپارٹا کی سلطنت کے خلاف جنگ کا آغاز ہوگیا تھا - اور اس لئے ہم یہ دیکھتے ہیں' کہ اس کے ڈراموں میں جنگ ایک خاص موضوع ہے - اس کے ڈرامے میڈیا (Medea) میں مرکزی کردار انسانیت کا کردار' ہے یوری پیڈیز ' فرد سے زیادہ پورے معاشرہ میں دلچسپی رکھتا ہے - وہ پوری جماعت پر مصائب کے تازیانے کو مطالعہ کا کا موضوع بناتا ہے - وہ اول تا آخر معاشرے کا تنقید نگار ہے - اس کی نظر میں وسعت ہے ، اور محض فرد کے خوردبینی مشاہدہ سے زیادہ وہ اسے ضروری سمجھتا ہے ' کہ اجتماعی محرکات اور اعمال کو بےنقاب کرے - لیکن باین همه اسے منظم معاشرے کے طور طریقوں (Convention) سے نفرت ہے - وہ Anaxogoras اور سقراط کا شاگرد تھا اور کائنات کی اصل بنیاد کو روحانی ماننے میں بھی اسے تامل نہ تھا - اس نے اپنے آپ کو اس کام کے لئے وقف کردیا تھا ' کہ علم تسلیم شدہ اعتقادات اور نظریوں کو کھنگال کر دیکھے اور ان کی اصلیت تک پہنچنے کی کوشش کرے - وہ اپنی نظریں میں اولیمپس (Olympus) پہاڑ کی بلندیوں تک نہیں لے جانا چاہتا تھا ' بلکہ انسانی قلب کے نہانخانوں میں اتار نا چاہتا تھا - یوری پیڈیز ' متشکک اور قنوطی ہونے کے باوصف انسان دوست ہے - یہ دونوں رجحانات ان اشعار سے ظاہر ہوتے ہیں :-

انسان کی زندگی پیدائش سے موت تک درد و غم سے بھرپور ہے '
جس میں کوئی وقفہ یا آرام نہیں '
اور موت کے بعد
کیا کوئی زیادہ پر مسرت عالم ہے ؟

اس کا علم بادلوں اور تاریکی میں پوشیدہ ہے
جبکہ ہمیں کسی دوسری زندگی کا علم نہیں ،
جبکہ موت کی دنیا ایک راز ہے ،
معلوم ہوتا ہے ہمیں آنکھیں بند کرکے جو کچھ بھی ہو ،
اپنی اس ننھی سی روشنی کی کرن سے پیماز، الفت باندھنا ہوگا ،

اسکائی‌لس کے برعکس وہ دیوتاؤں کی الوہیت میں پورا یقین نہیں رکھتا بلکہ انہیں ایسے معروضی صورت حال میں تصور کرتا ہے، جہاں ان کی پوری آزمائش ہوجاتی‌ہے۔ Hippolytus اور Alcestes کے ابتدائیہ اس کی اچھی مثالیں ہیں - دیوی دیوتاؤں کا وجود اس کے ڈراموں میں ڈرامائی افسانوں کی حیثیت رکھتا ہے، یا پھر غیر شخصی طاقتوں کی طرح - مثلاً Aphrodite اور Artemis بحیثیت کردار نہیں، بلکہ جبلی اور تمدنی قوتوں کے اعتبار سے اپنا جواز رکھتے ہیں- اُسی طرح اپالو (Apollo) انسانی موت پر خدائی توثیق کی حیثیت سے اہم ہے- (Zeus) روحانی کائنات کی وحدت کی نمائندگی کرتا ہے۔ یوری پیڈیز ہمیں ایک ایسی روح کی یاد دلاتا ہے ، جو زندگی کے اسرار میں گھری ہونے کے باوجود یقین حاصل کرنے کے لئے بے تاب ہے - اسے مجرد تصورات میں کوئی ٹھراؤ کا نقطۂ اور کوئی دلجمعی میسر نہیں آتی۔ وہ اچھائی ، حسن اور صداقت کا اعلان اور ان میں اپنے اعتقاد کا اثبات کرتا ہے - اس کی اخلاقیات کے مطابق اچھائی کا سرچشمہ فطرت ہے اور برائی اور جرم کا وراثت - انسان کا قلب اور اس کی روح ، صناع ازل نے بے داغ پیدا کی ہیں۔، لیکن نسلوں کے انسانی تجربہ نے اسے ملوث کردیا ہے - اس کے علاوہ یہ خیال بھی اس کے یہاں عام ہے ، کہ کائناتی قوتیں انسان کی مسرت و طمانیت کی طرف سے کچھ بے تعلق سی ہیں - لیکن دکھہ درد میں جو اندرونی حسن ہے ، وہ اس بے روح کائنات کی بدصورتی کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے - یوری پیڈیز کے یہاں ہمیں فطرت کے حسن کا ارتعاش ملتا ہے -

یوری پیڈیز کے ڈراموں میں ایک اہم ڈرامہ Hippolytus ہے - اس کی سب سے نمایاں خصوصیت مکالمہ کی خوبی اور چستی ہے - اس میں مرکزی کردار Hippolytus کا ہے جو المیہ کے پہلے حصہ میں جاذب توجہ رہتا ہے۔ ، اور پھر دوسرے نصف میں اپنے باپ Theseus کے ساتھ ہمدردی اور سوز و گداز کے جذبات کو اکساتا ہے - اس تمثیل میں تین کردار اہم ہیں - یعنی Theseus کا نوجوان لڑکا

Hippolytus جو Artemis کا پجاری ہونے کے سبب فطری محرکات اور میلانات کی خلاف ورزی کرتا اور فیڈرا (Phaedra) کی آتش محبت کو ٹھکرا دیتا ہے ، Phaedra جو اخلاقی ضابطہ کی تکذیب کرتی اور اپنے شوہر کے لڑکے کی محبت میں گرفتار ہوجاتی ہے اور Theseus جو حالات کا شکار ہے ، اور Hippolytus کے لئے Phaedra کی محبت کی داستان سن کر غیض و غضب سے بے پناہ ہو جاتا ہے - اس المیہ سے جو تاثر پیدا ہوتا ہے ' وہ یہ کہ شر' انسانی قابو سے باہر ہے - اس المیہ کا خاص ہیرو خود انسانیت ہے اور دیوتا اس پورے طلسماتی کھیل میں غیر جانبدار تماشائی کی حیثیت رکھتے ہیں - انسانی کردار بالعموم Aphrodite کا شکار ہیں - ' جو انسانی فطرت اور سماج کی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے - وہ نفسانیت کی اس جبلت کا اشاریہ ہے- ، جس سے بچ نکلنا ممکن نہیں- Phaedra کی تلون مزاجی ' Hippolytus کا فطری جذبہ اور محرک کو نظر انداز کرنا اور Theseus کا جذبۂ رشک و رقابت ' یہ سب ایسی غلطیاں ہیں' جو خطرات سے پر ہیں - ایسا محسوس ہوتا ہے ' گویا ہم سب تقدیر کے شکنجہ میں اس طور سے جکڑے ہوئے ہیں ' کہ اس سے مفر ممکن نہیں- .

دوسرا اہم ڈرامہ Bacchae ہے - جس کا موضوع (Dionysius) کا مشرب ہے- اس میں انسانی کردار اور ماحول کی حقیقت کو بے نقاب کیا گیا ہے - اس المیہ کا دائرۂ امکانات وسیع ہے اور اس میں جن حقیقتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ کافی اہم ہیں - اصل موضوع اس المیہ کا وہ خطرات ہیں، جو گروہ کے جذبات کی نمائش سے انسانی معاشرہ کو پیش آتے ہیں - ڈیونی‌سس کا افسانوی تخیل ذمہ داری کے احساس سے گریز کرنے کا ایک اشاریہ ہے- اس تصور میں جو بدمستی' خود فراموشی اور بہک جانے والی کیفیت ہے ' وہ پایان کار تخریب کی طرف لے جاسکتی ہے اسی طرح گروہی جذبات Massemotions کے مظاہرہ سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہیں کہ انسان پر عقل و خرد کی باگ ڈور ڈھیلی پڑگئی ہے - لیکن جہاں ایک طرف ڈیونی سس ' فراوانی اور اعتدال سے گذر جانے والی حالت کو مجسم کرتا ہے ' وہاں وہ فطرت کی معصوم‌مسرتوں کی طرف بازگشت کا پیام بھی دیتا ہے- اس کی‌فطرت دراصل اخلاق کے‌منافی ہی نہیں بلکہ اخلاق کے جاری ہونے سے پہلے کی حالت کو نمایاں کرتی ہے- Pantheus میں کوئی‌علوی صفت نہیں پائی جاتی- جہاں تک ڈیونی‌سس کا تعلق ہے ' اس کی حقیقت کا اندازہ Thebes کی عورتوں کے اعمال سے ہوتا ہے - ان سے

متعلق جو تین قصیدے اس ڈرامه میں موجود هیں ان میں سے پہلا مسرت اور خوف، حسن اور بے رحمی کی حالت کو نمایاں کرتا ہے، دوسرے میں خوشی، نرمی و دلاسائی اور سکون و عافیت کا پته چلتا هے - ، اور تیسرا ڈیونی سس میں یقین کی قوت کو ظاهر کرتا هے - Pantheus بالآخر عرفان حاصل کرلیتا هے ، اور ڈیونی‌سس' انسان کے حیوانی محرکات کی طرف اشاره کرتا هے - اس سے اس کشمکش اور حماقت کا بھی پته چلتا هے جس میں انسان گرفتار رها هے - ایسا معلوم هوتا هے که جس وقت یه المیه لکھا گیا، اس وقت ایتھنس کی معاشرت برسوں کی ضابطه بندی اور عقلی تصورات کے دباؤ سے تنگ آچکی تھی - فطرت کی طرف جو کشش یوری پیڈیز اس ڈرامه میں محسوس کرتا هے' وہ صرف اس کے حسی پہلوؤں کا اعجاز نہیں' بلکه اس آزادی اور سرشاری کی طرف بھی اشاره کرتی هے' جو بندھے ٹکے ذهنی اور جذباتی ماحول سے چھٹکارا حاصل کرنے میں محسوس هوتی هے -

خوشی کے گیت گاؤ -
اور خوشی کے دیوتا، ڈیونی‌سس کی مدح کرو!
فری جیوؤں کی طرح للکار کر مانوس نغمے الاپو
اور بانسری کی پاک و صاف دھنیں
مقدس و پرجوش مستی سے هوا میں لہراتی رهیں
ان قدموں کی نبض کے ساز پر، جو بڑھتے رهیں
کوهساروں کی سمت' کوهساروں کی سمت!

لیکن یوری پیڈیز اس سے بھی بے خبر نہیں هے، که پورے گروہ کی جذباتی بےلگامی اور جادۂ اعتدال سے تجاوز ضرررساں بھی ثابت هوسکتا هے - آزادی کے انهی دونوں پہلوؤں کی طرف اس المیه میں اشاره موجود هے -

یوری پیڈیز کا ایک اور ڈرامه میڈیا Medea هے جو جذبۂ حسد کا بےباک اور بے رحم مطالعه هے - یه حسد براہ‌راست اور نمایاں طور پر عمل میں ظاهر هوتا هے - جذبه کے طوفان اور اس کے فوری اثرات کا تعلق وراثتی گناه کے مسائل سے هے - اس المیه کا خمیر اس برتاؤ سے اٹھتا هے، جو جےسن (Jason) میڈیا کے ساتھ روا رکھتا هے- حسد کے جذبه کے زیر اثر میڈیا غیض و غضب کی مورت بن جاتی هے - اور اسے اپنی انفرادیت اور اپنے حقوق کا پورا احساس هے - اس کے یہاں جو کشمکش

ہے ، وہ مادری محبت اور جےسن کے لئے اس کی نفرت کے درمیان ہے - میڈیا بے پناہ جذبہ اور قوت عمل کی عورت ہے - وہ اس نئی عورت کی بھرپور تصویر ہے ، جس کی اولین پرچھائیاں ہم اسکائی لس کے ڈرامہ (Agamemno:) میں (Clytemnestra) کی شخصیت میں پہلی بار دیکھتے ہیں ، اور جو اپنے حقوق کے ادعا پر مصر ہے - اس سے ہمیں اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ مرد اور عورت کے تعلقات کا تانا بانا اب ایک بنیادی تبدیلی کا مطالبہ کررہا ہے - یوری پیڈیز کی حقیقت پسندی اس سے ظاہر ہے کہ اس نے میڈیا کے آتشیں جذبات کی بے جھجک تصویر ہمارے سامنے پیش کردی ہے - اس کے محرکات عمل میں شدت ان کی اصلیت کی وجہ سے پائی جاتی ہے - لیکن جذبات کی یہ بے پناہ یورش تخریب کی طرف لے جاتی ہے اور انسانی قوتوں کی شکست و ریخت کا وہ تاثر پیدا کرتی ہے ، جو المیہ کے ساتھ مخصوص ہے -

یونانی المیہ ، المیہ کی تاریخ میں نقش اولین ہونے کے باوجود فکر و جذبہ کی دولت سے مالا مال ہے - اس کی ابتدا ، جیسا کہ شروع میں کہا گیا ، ایک مذہبی میلہ یا تہوار سے ہوئی - اور اس وقت یہ کوئی گہرا اخلاقی یا فلسفیانہ مقصد نہ رکھتا تھا - بلکہ دیوی دیوتاؤں کے متعلق جو روایتیں عام حافظہ میں محفوظ تھیں ، ان کے امکانات کی وضاحت کرتا تھا - اسی لئے فنی اعتبار سے اس میں کچھ ایسی پختگی نہ تھی - اسکائی لس کے آخری چند ڈراموں میں ہمیں قوت فکر کا احساس بھی ہوتا ہے اور جذبات کی پختگی کا بھی - لیکن باوجود اس کے کہ اس نے اپنے المیہ کارناموں میں تفکر اور جذبہ کو سمو دیا ہے ، ہمیں اس کے یہاں دیوی دیوتاؤں کی حکمرانی اور ان کا تسلط زیادہ نظر آتا ہے ، اور انسان کی قوتیں کچھ دبی دبی سی رہتی ہیں - سافوکلیس کے یہاں ہم پہلی مرتبہ مرکزی موضوعات کی اہمیت اور فنی وسائل کی پختگی ، دونوں سے بیک وقت دوچار ہوتے ہیں - اسکائی لس کے یہاں کی جبریت اور جمود ، دونوں یہاں ایک نیا روپ دھار لیتے ہیں - ، اور قضا و قدر کی ستم ظریفی اور انسانی بے چارگی ، دونوں ایک ناقابل انکار حقیقت بن کر سامنے آتے ہیں - یوری پیڈیز کے دور میں یونانی معاشرت انقلاب کے طوفان سے گذر چکی تھی - ادارے ، قدریں ، عقیدے ، سب چھان بین (Evalution) کے ایک نئے عمل کے ماتحت لائے جانے کا مطالبہ کرنے لگے تھے - یوری پیڈیز صرف بت شکنی کا متمنی نہ تھا ، بلکہ وہ ، ذہنی اور روحانی خلفشار میں ایک ایسے سہارے کی تلاش کررہا تھا ، جو شعور میں نظم و ضبط پیدا کرسکے - اسکائی لس

کی شعری اور فکری رفعت سافوکلیس کا ضبط و اعتدال اور فنی چابکدستی اور یوری‌پیڈیز کی بے محابا معاشرتی تنقید، فطرت کے لازوال حسن کا احساس اور افسانوی اوہام کی شکست، سب اپنی اپنی جگہ قابل قدر ہیں - ، اور الیمہ وجدان کے دائرۂ اثر کی نشاندھی کرتے ھیں - آج کے ذھنی ماحول میں المیہ کا تصور بڑی حد تک بدل گیا ھے - کشمکش اب بھی المیہ کا ضروری عنصر ھے، لیکن یہ کشمکش، پہلے کی طرح، انسان اور قضا و قدر کے درمیان نہیں ھے، بلکہ متضاد نقطہ ھائے نظر، اداروں اور قوتوں کے درمیان ھے - معاشرہ کی تشکیل میں منصوبہ بندی بڑھتی جارھی ھے - زندگی میں جو تناقضات، کجرویاں اور خامیاں ھیں، اور مجموعی طور پر جو عالمگیر بے تکا پن ھے، اسے المیہ وجدان کے بر عکس، طربیہ وجدان کی روشنی میں ظاھر کیا جارھا ھے - لیکن چاھے آج کے حالات میں فرد کی جگہ جماعت نے لے‌لی ھو، اور انسانی کارکردگی اور تنظیم و منصوبہ بندی میں اضافہ ھوگیا ھو، لیکن اس سے انکار ممکن نہیں، کہ انسانی شعور ناامیدی اور خیر و برکت یا مرحمت و سعادت کے دو نقطوں کے درمیان ھی اپنے حدود رکھتا ھے، جیسا کہ (Kierkegard) نے کہا ھے - اگر آخری حد کا اظہار مذھبی وجدان کے ذریعہ ممکن ھے، تو اول‌الذکر کا اظہار المیہ یا طربیہ وجدان پر مبنی ھے - ھیگل نے اخلاقی جوھر (Ethical Substance) کو نا قابل تقسیم قرار دیا تھا، لیکن خود اخلاقی تصورات کا وجود، ثنویت اور تضاد کی حقیقتوں کی طرف اشارہ کرتا ھے، یونانی المیہ میں ایک طرف قضا و قدر کی بے پناھی اور ھمہ‌گیری کا تصور، اور دوسری طرف پسپائی اور ھزیمت کے باوجود انسانی شعور اور ارادہ کی آزادی اور استقلال کا جو ثبوت ملتا ھے۔ وہ قنوطیت نہیں پیدا کرتا، بلکہ حوصلہ افزا ھے - ڈیونی‌سس کا زہرخند بھی انسانی ضمیر کی آزادی کا ایک دلیرانہ اور برہنہ اظہار ھے - شکست و ریخت اور ناکامی اور اداسی کے باوجود ان المیہ کارناموں میں ھم انسانی شخصیت کی نئی تعمیر کی جھلکیاں دیکھ سکتے ھیں - جس سے انسانی زندگی کی توسیع میں قوت اور صلابت کا احساس ھوتا ھے -

---

حافظ شیرازی کے دو قدیم ترین ماخذ

یعنی

لطائف اشرفی اور مکتوبات اشرفی

از

جناب ڈاکٹر نذیر احمد صاحب - ریڈر فارسی - علیگڈھ مسلم یونیورسٹی

فارسی شاعروں میں حافظ کو جو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی وہ کم شاعروں کے حصے میں آئی ھے - عوام اور خواص سب کو اس عظیم شاعر سے یکساں رغبت و عقیدت ھے - مگر صدیوں کی ایسی مقبولیت کے باوجود حافظ کے متعلق جو بھی معلومات ھیں وہ سب کی سب محتاج تنقیح ھیں- اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ھے کہ اس کے معاصرین کی تحریروں میں اس شاعر کے متعلق اطلاعات درج نہیں، یا یوں کہئے کہ جن معاصرین نے حافظ کے متعلق لکھا ہوگا ان کی تحریریں ھم تک نہیں پہنچیں - ایران میں بھی اب تک اس کے کسی قدیم اور ھمعصر ماخذ کا پتا نہیں چلایا جاسکا ھے صرف حافظ گل اندام کا مقدمہ ھے مگر وہ بھی[1] الحاق سے پاک نہیں اور اسی بنا پر اس پر بھی پوری طرح بھروسا نہیں کیا جاسکتا - آج کی صحبت میں اس عظیم شاعر کے اھم ترین ماخذ کا تعارف کرایا جائے گا -

سید اشرف جہانگیر سمنانی رح (م - ۸۰۸ ھ) جن کا مزار ضلع فیض آباد کے ایک قریہ کچھوچھہ میں ھے آٹھویں صدی ھجری کے ان مقدس بزرگوں میں تھے جن کے فیوض و برکات ھندوستان کے طول و عرض میں پائے جاتے ھیں - وہ سمنان کے شاھی خاندان کے ایک رکن اور عرصے تک سمنان کے سلطان بھی رہ چکے تھے- جوانی ھی میں سلطنت سے دستکش ھوگئے اور مرشد کی تلاش میں ھندوستان پہنچے اور

---

۱ - دیکھیے مقدمہ مطبوعہ ھمراہ دیوان حافظ چاپ قزوینی و قاسم غنی ص قز (حاشیہ) -

پنڈوہ (بنگال) کے قطب حضرت علاء الدین کے ہاتھ پر بیعت کی - پھر ان کے خلیفہ بھی ہوئے اور روح آباد (کچھوچھہ) میں مستقل طور پر قیام فرمایا - اس درمیان کئی بار ممالک اسلامی کی سیاحت کی اور حج بیت اللہ کی سعادت بھی حاصل ہوئی - اس طویل سیر و سیاحت کے دوران میں جس کی مدت تیس سال[1] سے کم نہیں حضرت اشرف جہانگیر شیراز بھی تشریف لائے اور منجملہ اور بزرگوں کے خواجہ حافظ شیرازی سے بھی ملاقات کی - رفتہ رفتہ ان دونوں بزرگوں میں گہری دوستی ہوگئی اور برابر صحبتیں بھی ہوتی رہیں - ان صحبتوں میں اکثر تصوف کے رموز و اسرار پر گفتگو ہوتی - سید اشرف جہانگیر نے اپنی تحریروں میں حافظ کا اکثر و بیشتر ذکر کیا ہے خصوصاً ''لطایف اشرفی'' اور ''مکتوبات اشرفی'' میں اس شاعر کے بارے میں کافی دلچسپ اور اہم مطالب درج ہیں - یہی دونوں کتابیں حافظ کے قدیم ترین ماخذ ہیں جن کی بعض ضروری تفصیل پیش کی جاتی ہے -

لطایف اشرفی - یہ حضرت کے ارشادات و ملفوظات کا مجموعہ ہے جس کو ان کے مرید خاص شیخ نظام یمنی نے مرتب کیا تھا - شیخ مذکور ۷۵۰ھ میں یمن میں سید اشرف کی خدمت میں بار یاب ہوئے اور تیس سال سے زیادہ ان کی خدمت میں اس طرح گذارے کہ سفر و حضر میں بھی ان سے الگ نہ ہوئے - اس طویل مدت میں حضرت کے ملفوظات جمع کرتے، ان کو سناتے اور ان پر مہر تصدیق ثبت کراتے رہے[2] -

لطایف اشرفی آٹھویں صدی ہجری کی اسلامی دنیا کے واقعات کے سمجھنے اور جانچنے کے لئے اتنی اہم کتاب ہے کہ اسے مشکل ہی سے نظر انداز کیا جا سکتا ہے - اس کی وجہ یہ ہے کہ سید اشرف جہانگیر خود بڑے درجے کے عالم تھے اور اپنی طویل سیاحت میں بلندپایہ عالموں اور بزرگوں سے ملاقاتیں اور علمی مسایل پر اہم بحثیں کیں - پرانے بزرگوں کے حالات معتبر ذرایع سے حاصل کئے اور معاصرین کی ملاقاتوں کی تفصیل درج کردی -

---

۱- لطایف اشرفی (ص ۲۸۵) میں ہے: این فقیر سی سال در دایرۂ روزگار پر کاروار گردیدہ -

۲- مقدمہ لطایف اشرفی (ص ۵) میں ہے: آنچہ قابل ضبط ذہن و حاصل فکر این ممتحن بود در قید کتابت آوردہ بنور اطلاع انظار مخدومی و بحضور استماع احضار معصومی گذرانیدہ و از اول تا آخر ورقاً بعد ورق گردانیدہ بلکہ اکثر مین الفاظ شریفہ و اقوال صریحۂ ایشان بنوک قلم رسانیدہ الخ -

مذهب اور تصوف کے علاوہ شعر و ادب کے اعتبار سے بھی اس کتاب کا پایه کافی بلند ہے ۔ فارسی شعرا کے تذکرے کمیاب ھیں ۔ لباب الالباب عوفی جو ساتویں صدی کی بالکل ابتدا میں مکمل ہوا سب سے قدیم تذکرہ مانا جاتا ہے ۔ دوسرا تذکرہ دولت شاہ سمرقندی کا ہے جو نویں صدی کے آخری حصے میں مرتب ہوا ۔ لطایف اشرفی میں ایک باب تو شعرا ہی سے متعلق ہے جس میں رودکی، سنائی، عطار، سعدی، عراقی، امیر حسینی، اوحدی اصفہانی، خاقانی، نظامی گنجوی، کمال خجندی، مغربی، امیر خسرو، حسن سجزی اور حافظ شیراز کا تذکرہ شامل ہے ۔ آٹھویں صدی کی تحریر ہونے کی بنا پر اس کو دولت شاہ کے تذکرہ پر تقدم حاصل ہے ۔

اس مخصوص باب کے علاوہ جگہ جگہ بہت سے شاعروں اور ادیبوں کے ایسے کارناموں کا ذکر ہوا ہے جو کسی اور ذرایع سے مشکل ہی سے حاصل ہو سکتے تھے ۔ ذیل میں صرف مولانا روم سے متعلق چند واقعات کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے :—

حضرت[1] قدوة الکبرا میفرمودند که سلطان[2] ولد از حضرت مولوی نقل میکردند که حضرت مولوی درحین سفر آخرت به نسبت اصحاب... میفرمودند که الخ

تقریباً حکایتے[3] از حضرت مولوی رومی نقل می کردند که حضرت شیخ شهاب‌الدین چلپی که خلیفه[4] و نبیرهٔ حضرت مولوی اند چون میل اصحاب و شغف احباب به الهی نامهٔ حکیم سنائی و منطق الطیر خواجهٔ عطار بیشتر دیدند از حضرت مولوی درخواست کردند که اسرار غزلیات بسیار شد، اگر چنانچه بطرز الهی[5] نامهٔ حکیم سنائی و منطق الطیر کتابے منظوم گردد دوستان را یادگارے بود ۔ حضرت مولوی

۱۔ ص ۱۴ : حضرت قدوة الکبرا سے مراد سید اشرف جہانگیر ہیں ۔

۲ ۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ سید صاحب کی ملاقات سلطان ولد سے ہوئی تھی ۔ مگر یہ غلط ہے جیسا آگے آئے گا۔ یہاں متن غلط ہے قیاساً پسر سلطان ولد ہونا چاہیئے ۔

۳ ۔ ص ۱٦

۴ ۔ یہ بیان صحیح نہیں ۔ حسام الدین چلپی خلیفۂ مولانا روم اور حسام‌الدین چلپی عارف نبیرۂ مولانا روم (یعنی پسر سلطان ولد) دو الگ الگ شخص ہیں ۔ مولانا روم کے صاحبزادے سلطان ولد حسام الدین چلپی کے خلیفہ تھے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ متن تحریف ہوئی ہے ایک قلمی نسخے میں بھی یہی الفاظ ہیں ۔ اس سلسلے میں سلطان ولد کی مثنوی ولدنامہ دیکھنا چاہئے (مثلاً مقدمہ ص ۵ ، ۹) اس سے ایک طرف تو ان غلطیوں کی اصلاح ہو جائے گی اور دوسری طرف سید اشرف جہانگیر کے بیان کی تصدیق ہوگی ۔ متن کی غلطیوں سے اصل کتاب کی اہمیت پر حرف نہیں آتا ۔

۵۔ مراد حدیقة‌الحقیقه ہے ۔ عطار کی بھی ایک مثنوی اسی نام کی ہے (میخانه ص ۱۲)

فی‌الحال از دستار خود کاغذے بر آوردند و به دست حسام‌الدین چلپی دادند۔ در آن‌جا هیژده بیت از اول مثنوی نوشتند. . . .

حضرت قدوة‌الکبرا[1] در بلدۀ روم مدتے اقامت گرفته بودند. . . روزے پسر سلطان ولد بر سجادۀ حضرت قدوۀ اصحاب کمال مولانا جلال رومی جلوس فرموده بودند استدعاے ضیافت حضرت قدوة‌الکبرا کردند و جمعے از مشایخ را نیز استحضار فرمودند. . . . .

حضرت قدوة[2] الکبرا می فرمودند که حضرت مولوی رومی روزے سلطان ولد فرزند خود را فرمود که بدمشق روبطلب مولانا شمس‌الدین و از چندے سیم و زر با خود ببر و در کفش آن سلطانِ دین ریز و کفش مبارکش را بطرف روم بگردان . . . . . چون بد مشق رسی در صالحیه خانۂ است مشهور پیکر به آنجا رو که وے را آنجا یابی با فرنگی پسرے . . . شطرنج می بازد . . . چون سلطان ولد بجانب دمشق رفت مولانا شمس‌الدین راهمان جا که نشان داده بود یافت . . . فرمودند التقاء[3] این دو در دریاے حقایق و مجمع التواے دو گوهر معادن دقایق به دو گونه می‌گویند و آنچه از حضرت سلطان ولد این فقیر تحقیق کرده آن را نیز می گویم . . . . آنچه از حضرت سلطان[4] ولد شنیده ام اینست، اما بعضی مردم موضع التقاء این دو بزرگوار جاے دیگر می‌گویند . . .

اس طرح کے سیکڑوں واقعات لطایف اشرفی میں درج ھیں - ان سے اس کتاب کی تاریخی و ادبی اھمیت پوری طرح واضح ھوجاتی ھے -

---

۱ــص ۱۰۹

۲ــص ۱٦٤-۱٦۵- اس واقعہ کا مقابلہ مقدمۂ ولد نامہ ص ۵۲-۵۳ سے کرنے سے لطایف اشرفی کے بیان کی صحت و صداقت کا یقین ہوتا ہے -

۳ــص ۱۷۰-۱۷۲، اس واقعہ کا موازنہ مقدمۂ ولد نامہ ص ۵۱-۵۲ سے کرنا چاہئے -

٤ــیہ ملاقات ناممکن ہے - مولانا سلطان ولد کی پیدائش ٦۲۲ اور وفات ۷۱۳ ہجری میں ہوئی، سید اشرف جہانگیر ۷۰۸ ہجری کے قریب پیدا ہوئے تھے، اس اعتبار سے سلطان ولد کی وفات کے وقت سید صاحب ٤ سال کے رہے ہونگے ۷۵۰ ہجری کے بہت بعد ان کی بلاد اسلامی کی سیاحت شروع ہوئی اور ہندوستان کے آنے کے قبل ان کا تبریز جانا کسی طرح ثابت نہیں - دراصل سید صاحب کی ملاقات سلطان ولد کے بیٹے سے ہوئی تھی چنانچہ لطائف ہی کے ایک واقعہ کے ذیل میں اس کی تفصیل بھی درج ہے (ص ۱۰۹)- اس بنا پر قیاس یہی ہے کہ یہاں متن ناقص ہے گو قلمی نسخے اور مطبوعہ نسخے کی عبارت یکساں ہے -

ولد نامے سے معلوم ہوتا ہے کہ سلطان ولد کے بعد ان کے صاحبزادے جلال‌الدین عارف چلپی خلیفہ مقرر ہوئے تھے اس سے قیاس ہوتا ہے کہ سید اشرف جہانگیر کی ملاقات انہیں سے ہوئی تھی -

لطایف اشرفی آٹھویں صدی ہجری کے واقعات سے پر ہے - یہی حافظ کا دور ہے - اس اعتبار سے یہ کتاب حافظ کا سب سے قدیم ماخذ قرار پاتی ہے - اور لطف یہ ہے کہ اس شاعر کے متعلق جو معلومات درج ہیں وہ خود حضرت سمنانی کے روایت کئے ہوئے ہیں جو عرصے تک حافظ کے ساتھ شیراز میں رہ چکے تھے - اس کے علاوہ راوی کے مرتبے کی عظمت، ان کے سلسلۂ خاندان کی اس وقت تک کی موجودگی کی بنا پر ان واقعات کو اتنی اہمیت حاصل ہے کہ بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ حافظ کی زندگی کے اور واقعات کا کیا ذکر کسی فارسی شاعر کے واقعات کہیں اور مشکل ہی سے اتنی صحت و صداقت کے ساتھ بیان ہوئے ہوں گے - ذیل میں حافظ سے متعلق ساری باتیں درج کی جاتی ہیں :—

نظام یمنی مرتب لطایف اشرفی ایک جگہ لکھتے[1] ہیں :-

حضرت قدوۃ الکبرا می فرمودند کہ خواجہ حافظ شیرازی یکیے از مجذوبان درگاہ عالی و محبوبان بارگاہ متعالی است - بہ این فقیر نیازمندی داشت و مدتے بہم دیگر صحبت داشتیم - روزے درگذرگاہ نشستہ بودیم کہ سخنے در مراتب اہل معارف و زہد می گذشت - مجذوب شیرازی خواند -

ز روے[2] دوست دل دشمنان چہ دریابد

چراغ مردہ کجا شمع آفتاب کجا ،

اس بیان سے ظاہر ہے کہ حافظ اور سید سمنانی کے درمیان صرف رسمی ملاقات نہ تھی بلکہ وہ بے تکلف دوست تھے - دونوں کو معارف و عرفان سے گہری وابستگی تھی اور اکثر صحبتوں میں انہیں موضوع پر گفتگو ہوتی تھی - حافظ اہل زہد کو دشمن اور چراغ مردہ کہتے ہیں یہ صرف انہیں کا مسلک نہ تھا بلکہ بیشتر صوفیہ یہی عقیدہ رکھتے تھے - سید اشرف، حافظ کے جذب سے اتنے متاثر تھے کہ بار بار ان کو بیچارہ مجذوب شیرازی کہتے اور اپنے خلوص اور بے تکلفی کا ثبوت پیش کرتے تھے - لطایف اشرفی[3] میں پھر آیا ہے :-

حضرت قدوۃ الکبرا می فرمودند کہ پیش[4] از رسیدن بہ شرف حضرت مخدومی این فقیر را توجہ این مقام بود کہ روحانیہ متبرک حضرت اویس مرا درین راہ

۱ـ ص ۸۱ ۲ـ دیوان حافظ ص ۸ ۳ـ ص ۳۰۵۲

۴ـ اس طرح کی بحث کے لئے ملاحظہ ہو مکتوبات اشرفی ورق ۱۰۵۶ ـ ۱۰۵۷

آورده داعیه سلوک زیاده کرده و باعث این دولت حضرت خضر علیه السلام شده ، و بعضے مشایخ را که اول این سعادت روے می نماید آخر بدولت دستیاری بزرگے از بزرگان روزگار شرف سلوک محصول می گردد ۔ و بعضے در آن ورطه از ابتدا تا انتها می باشند چنانچه حضرت خواجه نظام‌الدین[1] گنجوی که اویسی بوده اند ، از ابتدا تا انتها هم درین[2] وادیه ماندند ، چنانکه از اشعار ایشان بوی آن می آید :

اگر[3] به ز خود گلبنے دیدمے گل‌سرخ یا زرد از و چیدمے
چو از ران خود خورد باید کباب چه گردم بدریوزه چون آفتاب

و حضرت خواجه حافظ که مقتداے مجذوبان روزگار و پیشواے محبوبان پروردگار بوده اند ایشان هم به این دولت مشرف بوده‌اند ۔ حضرت قدوة‌الکبرا می فرمودند که‌چون به بلدهٔ شیراز در آمدیم و به اکابر آنجاے مشرف شدیم و پیش از التقاء ، این[4] شعر وی بما رسیده بود :

حافظ از معتقدانست گرامی دارش
ز آنکه بخشایش بس روح مکرم با اوست

ازینجا دانسته بودیم که او اویسی است ، چون بهم رسیدیم صحبت درمیان او بسیار محرمانه واقع شد . مدتے بهم دیگر در شیراز بودیم ۔ هرچند که مجذوبان روزگار و محبوبان کردگار را دیده بودیم اما مشرب وے بسیار

---

۱ ــ اکثر تذکروں میں یہی ہے مگر وحید دستگردی نے سخت اختلاف کیا ہے
ملاحظہ ہو گنجینہ گنجوی ص تح ۔ نیز حواشی میخانہ ص ۲

۲ ــ میخانہ میں ان کے مرشد کا نام شیخ جمال موصلی اور آتشکدہ میں اخی فرج زنجانی لکھا ہے مگر وحید دستگردی کا خیال یہ ہے : در وادی سیر و سلوک مرشد و راهنمای نظامی معلوم نیست ' (ص او)

۳ ــ مکتوبات میں یہ دونوں مقدم و موخر ہوگئے ہیں ۔ یہ ابیات شرفنامۂ سکندری سے ماخوذ ہیں (ص ۴۵) اور حاشیۂ میں مرتب نے اسطرح شرح کی ہے :
اگر گلبن سخنی و شاعر سخن سنجی بہتر از خود می دیدم از و گل سرخ و زرد می چیدم و پیرامن این که از سخن خود گل بتراشم نمی گشتم ۔ ولی چون چنین گلبنی نیست و باید از ران خود کباب بخورم و دفتر نغزی از سخن کسان سراغ نه دارم پس بدین سبب براو دریوزه گل‌سخن آفتاب وار بگردش نبوده و سیمرغ مانند در گوشه نشسته . . . . . .

۴ ــ دیوان حافظ ص ۱۲

عالی یافتیم در آن روزگار هر کرا داعیه دانستن نیابت ایشان می بود به وے توجه میکرد، و اشعار او بسیار معارف نماے و حقایق گشاے واقعه شده است - اکابر روزگار اشعار وے را لسان[1] الغیب گفته اند بلکه بزرگے درین وادی گفته است که هیچ دیوانے به از دیوان خواجه حافظ نیست اگر مردے صوفی باشد بشناسد .

اس اهم بیان سے حسب ذیل قابل توجه باتیں معلوم هوئیں:

۱- حافظ اویسی سلسلے سے منسلک تھے - یه حقیقت نه صرف ان کے اشعار سے بلکه خود ان کے بالمشافهه بیان سے واضح ھے -

۲- سید اشرف جهانگیر ورود شیراز سے قبل هی حافظ کے اشعار کی شهرت سے واقف هوچکے تھے -

۳- سید اشرف اور حافظ کے درمیان قیام شیراز کے موقع پر نهایت محرمانه گفتگو هوتی تھی -

٤- حافظ خود بڑے درجے کے عارف تھے، صوفیوں میں بهت کم اُن کے مرتبے کے هوں گے -

٥- حافظ کے اشعار بهت عارفانه هوتے اور اسی بنا پر وه لسان الغیب کهلاتے تھے -

٦- ان کے عارفانه کلام کی خوبی صرف وهی جان سکتا ھے جو معرفت کے کوچے کے پیچ و خم سے واقف هو -

۷- سید اشرف جهانگیر خود اویسی تھے - اس بنا پر حافظ کے میلانات کو پوری طرح سمجھتے هوں گے - اس لئے ان کا قول اور بھی مستند هو جاتا ھے -

شعرا کے ضمن میں حافظ کا ذکر اس طرح[2] هوا ھے -

شمس الدین محمد حافظ، وے رابحضرت قدوة الکبرا مصاحبت واقع شده بسیار بسیار پسندیدند چنانکه با این معنی در چندجا اشعار رفته است - وے فی الحقیقت اویسی بوده مجذوب طور می گشت - مرشد وے حاجی قوام که منصب

۱ ـــ بعض تذکره نویسوں نے خود حافظ کو لسان الغیب کہا ہے (مثلاً عبدالنبی صاحب میخانه اور جامی صاحب نفحات الانس مگر خلاصة الاشعار میں ان کے اشعار ہی کو لسان الغیب بتایا گیا ہے - ،

۲ ـــ جزو ۲، ص ۳۷۰ -

وزارت از صدارت بالتفات خاطر خواہ میسر شدہ و اشعار[1] وے جمع کردہ است ۔ سخنان وے چنان باند معنی افتادہ اند کہ ہیچکس را از این طایفہ آنچنان واقع نہ شد ۔ حتی کہ سخنان وے را لسان الغیب می گویند . وفات وے درسنہ ائنین و تسعین و سبع مائۃ بود .

اس بیان سے کم و بیش وہی نتیجے نکلتے ہیں جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے حافظ عارف کامل اور مجذوب حقیقی تھے ۔ صوفی شعرا میں ان کا کلام نہایت ممتاز ہے ۔ ان کے اشعار سے تصوف کے رموز و اسرار کی تشریح ہوتی ہے ۔ لسان‌الغیب سے یہی مراد ہے ۔

افسوس یہ ہے حضرت سید سمنانی کے حالات اس طرح معلوم نہیں کہ ان کے شیراز کے قیام کی کوئی قطعی تاریخ مقرر کی جاسکے ۔ صرف اتنا معلوم ہے کہ جب ہندوستان سے واپس آکر ممالک اسلامی کی سیر کی تو ۷۵۰ ھ میں یمن اور اس سے کچھ پہلے عرب میں تھے ۔ پھر ہندوستان آئے ۔ ۷۸۲ ھجری میں ہندوستان کے مختلف مقامات کی سیاحت میں مصروف تھے ۔ اس کے بعد فلسطین اور عرب وغیرہ کی سیاحت کا ذکر پھر آیا ہے ۔ معلوم نہیں شیراز میں ۷۵۰ ھجری والے سفر کے دوران میں پہنچے ہیں یا ۷۸۲ کے بعد ۔ اتنا ضرور ہے کہ جس وقت وہ حافظ سے ملے ہیں تو آخرالذکر کا دیوان مدون ہوچکا تھا اور ان کی شہرت دور دور پہنچ چکی تھی ۔ پہلے سفر کی ملاقات کچھ مشتبہ سی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ میخانہ کی روایت کے مطابق اُس وقت (۷۵۰ ھ کے قریب) ان کی عمر ۲٤ سال سے زیادہ نہ ہوگی اور اس عمر میں وہ پختہ کاری حاصل نہوئی ہوگی جو سید اشرف کے بیان سے ظاہر ہو رہی ہے ۔

ان اطلاعات کے علاوہ متعدد بار حافظ کے اشعار کی مدد سے عارفانہ نکات حل کئے گئے ہیں ۔ ذیل میں ایسے تمام اشعار نقل کئے جاتے ہیں :

سبحان اللہ[2] چہ فضل کمال حق تعالی بر حضرت قدوۃالکبرا ہست کہ از اثر نظر او گربہ را این منزلت میگردد کہ مفرق بین‌الحق و الباطل شدہ چہ جاے آن اگر

---

۱ ـــ مگرمقدمۂ دیوان حافظ میں محمد گل اندام نے صراحۃً لکھا ہے کہ حافظ کی وفات کے بعد میں نے ان کا دیوان مرتب و مدون کیا تھا ۔

۲ ـــ ص ۳۲

نظر کیمیا اثر بر حال خاکسارے کنند :

آنانؔ[1] کہ خاک را بہ نظر کیمیا کنند آیا بود کہ گوشۂ چشمے بما کنند

مخدرہ[2] رخسارۂ او ابداً در حجلۂ قدم مستور و مستورۂ عذار او سرمداً در برقعۂ وجوب محصور ، ہمیشہ در پس پردۂ عزت از انظار اغیار مخفی است و از تصور و انظار ذوی‌الابصار منتفی بیچارہ مجذوب[3] شیرازی چہ خوش گفت :

معشوق چون نقاب ز رخ بر نمی کشد
ہر کس حکایتے بتصور چرا کنند

ولی را برات[4] می شود ـ پس کسے را کہ این علم نصیب شدہ باللہ ولی است اگر چہ از روے ظاہر حرفے نخواندہ و بر کامۂ قلم نراندہ بیچارہ مجذوب شیرازی خوش[5] می گوید ـ

نگار من کہ بمکتب نرفت و خط نہ نوشت
بہ غمزہ مسئلہ آموخت صد مدرس شد

خدا کے فضل کے سلسلے میں[6] فرماتے ہیں :

عامۂ مومنان بہ لباس مغفرت ملبوس و کافۂ مسلمانان بہ حراست نجات ملبوس و محروس گردند کماقال اللہ تعالی : إن اللہ یغفر الذنوب جمیعاً ـ مکرراً حضرت قدوۃ الکبرا این[7] بیت بر زبان مبارک میراندند :

گر من آلودہ دامنم چہ عجب
ہمہ عالم گواہ عصمت اوست

حضرت اشرف سمنانی مع رفقا جب روم سے بغرض حج روانہ ہوئے تو درمیان میں تھوڑا سا راستہ کشتی سے طے کرنا پڑا ـ اتفاق سے موافق ہوا نہ چلنے سے جہاز ٹھہر گیا اس وقت کا حال لطایف اشرفی میں[8] اس طرح درج ہے :

۱ــ دیوان حافظ چاپ خلخالی ص ٦٦ ۲ــ ص ۳۵ ۳ــ دیوان ص ٦٦
۴ــ ص ۴۱ ۵ــ دیوان ص ۱۱۵
٦ــ لطایف ص ۴۹ ۷ــ دیوان حافظ ص ۱۰ ۸ــ ص ۷۷

چون اضطراب و عجز و نیاز اصحاب جهاز از حد زیادہ گذشت نا چار بحضرت قدوۃ الکبرا ازین واقعه خبر دادند تبسم کردہ فرمودند که از مجذوب شیرازی یاد می آید، می باید خواند . بزبان خود فرمودند:

کشتی شکستگانیم اے باد شرطه بر خیز
باشد که باز بینیم آن یار آشنا را

هنوز این بیت[1] به زبان مبارک نه برآمده بود که بادشرطه وزیدن گرفت و جهاز بسرعت تمام روان شد ۔

همدران[2] ساعت برص وے زایل شد ۔ گویا اصلا نبود:

فیض[3] ررح القدس ارباز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

حضرت[4] قدوۃ الکبرا می فرمودند در خدمت شیخ اگر کسے اهمال ورزد به مقصد نه رسد چه جان را در راہ شیخ اگر فدا نه سازد بے همت باشد اگر صد هزار جان فدائے شیخ کند هنوز کم است بیچارہ مجذوب شیرازی[5] چه خوش گفته:

جان نقد محقراست حافظ
از بهر نثار خوش نه باشد

مرید کی تربیت کے قبول کرنے میں مشایخ جلد بازی نہیں کرتے ۔ اس سلسلے میں حضرت شبلی کا ایک[6] واقعه بیان ہوا ہے اور وهیں حافظ کی یه[7] بیت بھی درج ہے :

---

۱ ـــ دیوان ص ۳ ۲ ـــ ص ۹۸
۳ ـــ دیوان ص ۵٤ ٤ ـــ ص ۱۷۸ ۵ ـــ دیوان ص ۸۵ لیکن اس سلسلے میں یاد رکھنا چاهئے که خود حافظ نے کسی پیر کے هاتھ پر بیعت نہیں کی تھی اور یه اطلاع خود سید اشرف نے لطایف کے ذریعے فراهم کی هے اور سید صاحب کے بیان کی تائید بعض تذکروں سے هو هوتی خصوصاً دیکھئے هفت اقلیم ۔

٦ ـــ ص ۱۷۹ ۷ ـــ دیوان ص

قلندران حقیقت بہ‌نیم جو نہ خرند
قبائے اطلس آنکس کہ از ہنر عاری است

در مقامات[1] خواجه آورده اند که مرید را باید که باخود مقر چنان کند که فتح الباب من از ملازمت صحبت و خدمت شیخ تواند بود پس باید که بر آستانۂ دولتش جا ندهم یا بمقصود برسم چنانچه مجذوب[2] شیرازی می گوید:

خدا را رحم اے منعم که درویش سر کویت
در دیگر نه می داند ره دیگر نه می گیرد

پس باشد[3] که دایم مترصد و حاضر بود تا از فواید و عواید کلام شیخ محروم و بے نصیب نماند و شیخ امرے که در عالم معانی کند زود مامور بود، مجذوب شیرازی چه خوش می گوید:

به[4] مے سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید
که سالک بے خبر نه بود ز راه و رسم منزلها

ادب نہم کے ذیل میں بتایا گیا ھے کہ جو سالک اپنے شیخ سے اپنے اسرار بیان نہیں کوتا وہ گمراھی میں پڑتا ھے - اس کے بعد ایک واقعہ نقل کیا ھے پھر[5] لکھتے ھیں:

حضرت قدوة الکبرا می فرمودند بیچاره مجذوب شیرازی هم ازین وادیه خبر داده[6] است:

دور است سر آب درین بادیه، هشدار
تا غول بیابان نه فریبد ز سرابت

جز بدرقۂ حضرت شیخ ازین وادیه وحشت انگیز و بادیۂ محنت انگیز بسر بردن ممکن نیست:

حضرت قدوة الکبرا می[7] فرمودند سالک را اهم است که از همه این انوار اعراض کند و توجه کلی بمراقی عروج دارد مگر مجذوب شیرازی ازین[8] جا گفته:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

و منشاء انوار و منبع الوان آثار متنوع است

۱ـ ص ۲۰۰ ۲ـ دیوان ص ۹٤ ۳ـ ص ۲۰٤ ٤ـ دیوان ص ۲
۵ـ ص ۲۱۰ ٦ـ دیوان ص ۱٦ ۷ـ ۲٦۲ ص ۸ـ دیوان ص ۵۰

حضرت[1] قدوة الکبرا می فرمودند که بیان انوار جمالی مذکور شد، اکنون شرح انوار جمال بشنو . صفات جلال از عالم خداوند است، فناالفناء اقتضا کند بیان از شرح این احوال قاصر است چه احوال عیانیست نه بیانی بلکه غیبی ست نه شهودی - اول نور پدید آید محرق که خاصیت لا تبقی[1] ولا تذر آشکارا گردد بحقیقت هفت دوزخ از پر تو آن نور است . بیچاره مجذوب شیرازی ازین و ادیه[2] خبر می دهد :

ز باغ وصل تو یابد ریاض رضوان آب
ز تاب هجر تو دارد شرار دوزخ تاب

حضرت[3] نورالعین من فرمودند که روزے پیش حضرت قدوة الکبرا ذکرے از تلبیس ابلیس اوفتاد ، فرمودند سالک راه را هر تجلی که رحمان نماید بعینه آن تجلی پیش سالک شیطان آراید چنان که رحمان را عرشے ست و بروے مستولی ، شیطان را نیز عرشے ست و بروے مستولی . پس درین راه مرشدے آگاه می باید تا تمیز در تجلیات رحمانی و تلبیسات شیطانی بکند بیچاره مجذوب شیرازی ازین بادیهٔ خونخوار زاریده[4] است :

دور است سر آب درین بادیه، هشدار
تا غول بیابان نه فریبد به سرابت

و ممکن[5] عموم مومنان در عقبی به چشم سر بینند و خواص در دنیا به دیدهٔ دل بیچگونگی و بے کیفیت و بے حس و بے ادراک و اخص در دنیا به چشم جان بینند و آن به حالهٔ خواب و مراقبه باشد. خواجه[6] حافظ :

۱ــ قرآن ۷٤ : ۲۸
۲ــ یه غزل حافظ کے دیوان کے اس نسخے سے خارج ہے جو چند سال قبل تک دیوان حافظ کا قدیم ترین (مورخ ۸۲۷ھ) مخطوطه تھا اور جس کو سید عبدالرحیم خلخالی نے ۱۳۰٦ شمسی میں چھاپ دیا تھا علامهٔ مرزا محمد قزوینی نے جب ڈاکٹر قاسم غنی کی شرکت میں دیوان حافظ کی ترتیب دی تو اسی قدیم ترین مخطوطے کو بنیاد قرار دیتے ہوئے بقیه ساری غزلوں کو الحاقی قرار دیدیا جن میں یه غزل بھی ہے - لیکن لطائف اشرفی میں شامل ہونے کو بنا پر مرزا محمد قزوینی کا قیاس بالکل بے بنیاد ہے -
۳ــ ص ۲٦۹ ٤ــ دیوان ص ۱٦ - یه بیت پہلے بھی آچکی ہے ۵ــ ص ۳۱٦ ٦ - دیوان ص ٤۱

دیدن روے ترا دیدن جان‌بین باید
وین کجا مرتبهٔ چشم جهان بین منست

و می[1] فرمودند که بیا اے برادر ما وتو بهم دیگر توبه کنیم و از غرقاب بحر عصیان به ساحل غفران بیک دیگر برائیم که مجذوب شیرازی می گوید[2] :

بنال بلبل اگر بامنت سریاری است
که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاری است

بیچاره مجذوب[3] شیرازی ازین و ادبه خبر می[4]دهد :

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعهٔ فال بنام من دیوانه ردند

اگرچه[5] سالک را وصول به آن مرتبه موجب استهلاک وحصول آن منصب سبب انهاک خواهد بود و لیکن همتے که دارد دایم خواهان آن حضرت و جویان آن سده علیه می باشد ، بیچاره مجذوب شیرازی[6] دارد :

دست از طلب ندارم تا کام من بر آید
یا تن رسد به جانان یا جان ز تن بر آید

آن شد[7] که بار منت ملاح بردمے
گوهر چو دست داد بدریا چه حاجت است

این شعر منسوب[8] به قدوهٔ مجذوبان الهی و عمده محبوبان نامتناهی حضرت خواجه حافظ شیرازی است و مراد از ملاح ، خرد است که در اول مرتبه سالک را از ساحل صنع عبور کرانده به دریاے صانع می رساند و از هستی مجاز استدلال کرده به صحراے حقیقت می گرداند و از گوهر نور جذبه و معانی و معارف که از صدف خرد و بحر تجرد حصول گردد خواسته که هرگاه طالب به سر حد ولایت عرفانی یزدانی و سالک به موجد ضیافت وجدان معانی رسید

۱ــ ص ۳۲۶ ۲ دیوان ص ۱۸ ۳ ج ۲ ص ٤۱ ٤ دیوان ص ۷۱ ۵ ص ٤۲ -
۶ - دیوان ص ۰۹۸ ۷ - لطایف ج ۶ ص ٤۳ ۸ - دیوان ص ۲۶

خرد که مشاطهٔ خیالات انگیز و دلالهٔ محالات آمیز بود رخت از درخانه میانگی و بنه از میانجی بیندد -

---

اما نزد[1] حضرت قدوةالکبرا هرگز مرید از شیخ بے نیاز نیست، چه هر دولت وصول و شوکت حصول که وے را دست می دهد به یمن همت اوست :

ملکت[2] عاشقی و کنج طرب هرچه دارم به یمن همت اوست

و چگونه از مرشد بے نیاز بود که او برزخ است که پر تو و مظهر برزخ البرزخ هست و عنایت قبول وصول سالک سیار و عارف شطار همان برزخ البرزخ خواهد شد، چنان که از بزرگے منقول است که می گوید چیزے که شما او را خداے می خوانید ما او را محمد خوانیم و چیزے که شما اورا محمد خوانید ما او را خداے می خوانیم . . . .[3]

پیر ما گفت خطا در قلم صنع نه رفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

در بدایت حال که سالک را نظر بر مظهر خیروشر می افتد آن خیروشر منسوب به اهل خیروشر می دارد - چوں سالک ازین مرتبه ترقی می کند بصیرت وے به نور عرفان و بصر وے به مکحل وجدان مکحل و منور می گردد و برسریر توحید افعالی و صفاتی جلوس می فرماید بمقتضاے ماصنع الله فهو خیر و به تمناے ما من[4] دابة إلا هو آخذ بنا صیتها ان ربی علی صراط مستقیم، همه در چشم او خیر می نماید و همه کس بر صراط مستقیم می گراید چنانچه خود به این معنی اشارت[8] کرده اند :

در طریقت هرچه پیش سالک آید خیر اوست

بر صراط مستقیم اے دل کسے گمراه نیست

و بعضے افاضل حمل بر ظاهر کرده اند که حضرت خواجه صنع‌الله و خواجه حافظ بهم دیگر مصاحب بوده اند - گاه گاهے در وادیه شعر می در آمدند و اشعار خود را بصراف جواهر اشعار و به صیرفی در اسرار افکار می بردند چون صیرفی بحکم

---

۱ لطایف ج ۲ ص ٤٤
٤ ــ قران، ۱۱ : ٥۹
۲ دیوان ص ۱۱
٥ ــ دیوان ص ۱۳
۳ ــ دیوان ص ۸٦

خذ ما صفا و دع ما کدر نظر بر محاسن دارد نه بر معایب، شعر هر دو بزرگوار را ستوده و هیچکدام را به قباحتے منسوب نه کرده حضرت خواجه حافظ ایماے کرده اند بر حضرت خواجه صنع الله ۔

حضرت[1] قدوة الکبرا فرمودند که کفر سه نوع است، ابلیسی، محمدی، حقیقی۔ ابلیسی به نفس تعلق دارد . . . طالبان حق بجاے رسند که آن جا نور ابلیس بر ایشان متجلی شود ایشان گمان دارند که نور الله است . . . و آن نور طالب را دعوت کند، بیچاره مجذوب شیرازی ازینجا زاریده[2] است:

دور است سر آب درین بادیه هشدار
تا غول بیابان نه فریبد به سرابت

توبه کے ضمن[3] میں صفات حمیده از قسم سخاوت، مروت، خلق نیک، تواضع، کم آزاری کا ذکر کرتے ہوئے حسب ذیل بیت[4] درج ہوئی ہے:

مباش درپے آزار هرچه خواهی کن
که در شریعت ما غیر ازین گناهے نیست

سید اشرف جہانگیر سمنانی کے قیام شیراز کے دوران میں ایک شخص آپ کے پاس حاضر ہوا اور اس نے کہا کہ بارہ سال کی ریاضت کے باوجود مجھے کچھ بھی حاصل نہ ہوا ۔ آپ نے فاتحہ پڑھی اور تھوڑی دیر میں سارے اسرار اس پر ظاہر ہوگئے۔ اس موقع پر لطایف اشرفی میں یہ بیت[5] درج ہے:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بود که گوشهٔ چشمے بما کنند

لطایف اشرفی کے علاوہ سید سمنانی کے مکتوبات بھی مدون و مرتب ہوچکے تھے۔ ابتدائی خطوط حضرت کے خلیفہ شیخ نظام یمنی مرتب لطایف اشرفی نے ۷۸۷ ھجری میں جمع کئے تھے ۔ اس کی تاریخ ''مرقومات'' سے نکلتی ہے ۔ اور اواخر زندگی کے خطوط حضرت کے دوسرے خلیفہ عبدالرزاق حسنی حسینی نے ۸۶۹ ھجری میں یکجا کئے جس کی تاریخ ''مکتوبات'' سے نکلتی[6] ہے۔ شیخ نظام نے حضرت کی زندگی میں ان کے خطوط

۱ ۔ لطایف ج ۲ ص ۱۲۰ ۲ دیوان ص ۱٦ یہ بیت قبلاً دو بار آچکی ہے ۳ ۔ لطایف ج ۲ ص ۱۵۱ ٤ ۔ دیوان حافظ ص ۲۳ ۵ دیوان ص ٦٦ ٦ مقدمه مکتوبات میں ہے: آن مکاتیب بدایه و مراسلات و سطیه را حضرت شیخ نظام الیمنی در سلک انتظام و ترتیب التیام آورده بودند، اما این واردات غیبیه اشرفیه و الهامات لا ریبیه شگرفیه که در نهایت احوال و غایت آمال از حضرت قدوة الکبرا سر برزده بود کسی در رشتهٔ ترتیب و حیطهٔ ترتیب نکشیده بود

جمع دئے تھے مگر عبدالرزاق نے ان کی وفات کے ٦١ سال بعد یہ کام پورا کیا لیکن خود حضرت نے ان کو اس کام پر مامور کیا تھا جیسا کہ اس بیان[1] سے ظاہر ہوتا ہے :

به تخصیص ایماء حضرت قدوة الکبرا نیز برین شده که بعضے ملاطفه گوهری و برخے نمایۂ جوهری که در درج مکتوبات اول و مخزن مرقومات ماول نه درج کرده بودند مناسبت آن‌ست که در التیام ترکیب و انتظام ترتیب بیارند، سمعاً و طاعته مکتوبات شریفه و مراسلات لطیفه جمع کرده۔

افسوس کہ پہلا مجموعہ دستیاب نہوسکا اور اسی میں حافظ کے تذکرے کا زیادہ موقع تھا ۔ البۃ دوسرا مجموعہ موجود ہے جس میں ۷۵ خط[2] ہیں ۔ یہ خطوط مشایخ وقت، بزرگان دین، اکابر زمان اور سلطان ابراہیم شرقی وغیرہ کے نام لکھے گئے تھے۔ ان میں کوئی بھی خط ایسا نہیں جس میں صوفیانہ و عارفانہ یا کم از کم ادبی نکات کی تشریح نہ کی گئی ہو ۔ ان مکاتیب کا طرز استدلال لطایف اشرفی سے بالکل ملتا ہے ۔ بعض خطوں میں تشریح طلب اشعار کی وضاحت کی گئی ہے ۔ ایک خط سے[3] معلوم ہوتا ہے کہ سلطان ابراہیم شرقی نے امیر خسرو کے ایک شعر کی تشریح چاہی تھی - حضرت نے اس شعر کی شرح بڑے عالمانہ انداز میں کی ۔ یہ خط اسطرح شروع ہوتا ہے :

سلطان السلاطین سلطان ابراهیم خلدالله ملکه ۔ دعاے درویشانه و ثناے برکیشانه از درویش اشرف قبول فرمایند۔ در نامه استفسار انجام و مسکت‌الختام باز نموده بودند که سر دفتر جریدۂ شعراء روزگار و در بحر رسیده فضلاء ادوار حضرت خواجه خسرو علیه الرحمه فرموده اند[4] :

ز دریاے شهادت چون نهنگ لا بر آرد هو
تیمم فرض گردد نوح را در عین طوفانش

---

۱ مقدمہ مکتوبات‌اشرفی۔

۲ ۔ سبحان‌اللہ کلکشن کا نسخہ ناقص ہو البۃ شعبہ تاریخ کا کامل ہو جس میں اتنی تعداد ہو مگر ٦٥ ویں خط کی جگہ سادی چھوٹی ہوئی ہو -

۳ نسخۂ شعبہ تاریخ، ورق ۷۳ -

٤ اس بیت کی شرح لطایف اشرفی میں بھی درج ہو مگر وہ کسی قدر مختلف ہو (ج ۲ ص ٤٠) ۔

ایک خط[1] شیخ مبارک گجراتی کے نام ھے جس میں شیخ شرف‌الدین پانی پتی کی حسب ذیل[2] بیت کی توضیح کی گئی ھے :

چندان کہ ز روے تو در سینہ جای کرد
واللہ کہ از روے خدایم محقر است

ایک مکتوب شیخ صدرالدین[3] کے نام ھے - اس میں حضرت ابوسعید ابوالخیر کی حسب ذیل رباعی کی تشریح ملتی ھے - اس رباعی کی شرح[4] متعدد بزرگوں نے کی ھے -

حو را بنظارۂ نگارم صف زد — رضوان ز تعجب کف خود بر کف زد
یک خال سیہ بر آن رخان مطرف زد — ابدال از بیم چنگ در مصحف زد

اسی طرح چوالیسویں مکتوب میں مولانا روم کی چھہ ابیات اور پچھترویں خط میں ناصر خسرو اور حافظ کے چند اشعار کی تشریح کی گئی ھے -

حضرت اشرف جہانگیر ایک کہنہ مشق صاحب دیوان شاعر تھے ھی انھوں نے اشعار کی تشریح و توضیح جس انداز سے کی ھے اس سے ان کی ناقدانہ صلاحیت کا بھی اندازہ ھوتا ھے -

جیسا اوپر ذکر ھوچکا ھے سید سمنانی کے خطوط کا پہلا مجموعہ نایاب ھے جس میں حافظ کے متعلق زیادہ معلومات ھونے کا امکان تھا - دوسرا مجموعہ جو حافظ کی وفات کے ۷۷ سال بعد مرتب ھوا اور جس میں ۷۸۷ کے بعد کے خطوط شامل ھیں اس مجموعے میں بھی حافظ کا ذکر کئی واقعے کے ذیل میں آیا ھے اور یہ بیان اپنی صحت و صداقت کے

---

۱ ورق ۱۰۲ -

۲ — اس بیت کی شرح لطایف اشرفی میں بھی موجود ہے مگر دونوں میں قابل توجہ فرق ہے -

۳ ورق ۱۱۹ -

٤ — آقار سعید نفیسی نے « سخنان منظوم ابو سعید ابی‌الخیر » کے مقدمے میں حسب ذیل چھہ شرحوں کا ذکر کیا ہے :

(الف) شرح عبیداللہ احرار (م - ۸۹۵ھ) بنام رسالۂ حورائیہ (کئی بار چھپ چکی ہے) -

(ب) شرح محمد مغربی ' (ج) شرح مولف نامعلوم' (د) شرح نعمت‌اللہ ولی (م - ۸۳٤)

(ی - ف) شرح دیگر از نعمت‌اللہ ولی بنام رسالۂ حورائیۃ (کابل کے میوزیم میں ہیں) -

پہلی چار شرحوں کو آقار نفیسی نے سخنان منظوم کے تعلیقات میں چھاپ دیا ہے (ص ۱۲٦ - ۱٤۲) مگر لطایف اشرفی میں پہلی شرح دوسرو کے نام منسوب ہے (ج ۲ ص ۳۷ ببعد) - حضرت اشرف کے نزدیک ابوسعید ابوالخیر کی رباعیوں کی تعداد اسی یا اس سے کچھ اوپر تھی (لطایف ج ۲ ص ۳۷ اور مکتوبات، مکتوب نمبر ۳۹) مگر مطبوعہ نسخے میں ۷۲۰ ہے - متن کی رباعی کا نمبر ۲۰۵ ہے -

اعتبار سے اتنے ھی اہم ھے جتنے کہ لطایف اشرفی کے، اسی بنا پر لطایف کی طرح مکتوبات اشرفی کا بھی شمار حافظ کے اہم ترین ماخذ میں ہونا چاھئے - ذیل میں وہ سب باتیں جو حافظ سے متعلق ھیں درج کی جاتی ھیں:

۱ــسید جمال الدین سکندر پوری کے نام جو خط ھے[1] اس میں فرماتے ھیں:

از دیگر نمودار آفات راہ وصول و اظہار عاهات گاہ حصول چگویم - جائے کہ دو تخت بود ابلیس و رحمان را دو رخت شود انیس و یزدان را - درین جا پیر کامل راہ دیدہ و مرشد عامل محنت کشیدہ می باید کہ امتیاز در انوار جلالی و ابراز در نمودار جمالی بکند - مجذوب شیرازی ازین غولان راہ خبر می دھد:

دور[2] است سر آب درین بادیہ هشیار
تا غول بیابان نہ فریبد بہ سرابت

۲ــسلسلۂ اویسیان کا ذکر کرتے ہوئے شیخ سعد الدین کو لکھتے[3] ھیں:

در متقدمین محمد معشوق ترک قبا بستہ و خواجۂ نظامی گنجوی چنانکہ خود بہ این معنی اشارت[4] می کنند:

چو از ران خود خورد باید کباب ... چہ گردم بدریوزہ چون آفتاب
اگر بہ ز خود گلبنے دید مے ... گلے زر دیا سرخ ازو چید مے

سر حلقۂ اویسیان روے زمین و مقدم مجذوبان یسارو یمین وے بودہ است و در متاخرین حضرت شیخ بدیع الدین الملقب بہ شاہ مدار و حضرت خواجہ حافظ کہ نسبت بہ پیر ظاهر[5] نہ کردہ اند:

هر کرا خورشید چرخ اقتدار ... داد بر اورنگ قربت خویش جاے
نیست حاجت با وزیر و پیر هم[6] ... گر عنایت می برد بر سر ز پاے

---

۱ ــ ورق ۱۱۵-۱۱۶ ۲ــ یہ شعر متعدد بار نقل ہوچکا ہے- ۳ــ ورق ۱۵۷ - ۱۵۸- بالکل یہی بحث لطایف اشرفی ص ۳۰۳ پر گذر چکی ہے - ۴ــ یہ ابیات شرفنامۂ سے ماخوذ ھیں اور مقدم و موخر ھیں (ص ۴۵) مکتوبات میں دریوزہ ہے اور شرفنامہ میں گل سرخ یا زرد ہے -

۵ــ بعض اور بیان سے اس کی تصدیق ہوتی ہے چنانچہ خلخالی مقدمۂ دیوان حافظ (ص ید) میں لکھتے ھیں: و اینکہ بعضی نوشتہ اند کہ خواجہ دست ارادت بمر شد و مرادی نہ دادہ و علی‌الرسم وارد سلسلہ نشدہ است می توان را کاملاً تصدیق کرد نسبت بی مرشدی و بی مرادی بخواجہ ما صریح بیانات وی منافات دارد، مگر هفت اقلیم میں ہے: اگرچہ صوفی مشرف بود اما در هیچ کتب مشاہدہ نیفتادہ کہ دست ارادت بہ پیرو داشتہ باشد - نیز ملاحظہ ہو لب التواریخ بحوالۂ مرأت آفتاب نما جہاں اُن کے پیر کا ذکر ہے (حواشی میخانہ ص ۱۷) ۶ــ نسخہ: وزیرو مہ

این فقیر صحبت به ایشان داشته، بعضے از نوادر علوم از ایشان معاینه کرده شد و غرایب آثار مشاهده افتاده[1] که در اکثر اولیاء روزگار مکشوف نه شد از علم شکر[2] بہرۂ تمام داشته اند -

اگرچه آخری حصے میں صراحته ذکر نہیں ھے کہ ضمیر "ایشان" کا مرجع شیخ مدار اور خواجه حافظ دونوں ھیں یا ان میں کوئی ایک، لیکن ربط عبارت کا تقاضا ھے کہ دونوں کو مرجع قرار دینا چاھئے- ایسی صورت میں حافظ کے باقاعدہ عارف ہونے کے علاوہ ان کے ظاہری علم و فضل کا بھی اندازہ ہوتا ھے-

۳- شیخ قیام الدین کو امیر خسرو اور ابو سعید ابوالخیر کے اشعار کا[3] حواله دیتے ہوئے لکھتے ھیں:

بعضے ابیات خواجه حافظ شیرازی درغایت اغماض[4] فرموده اند:

پیرما گفت خطا در قلم صنع نرفت　　آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
شاه ترکان سخن مدعیاں می شنود　　شرمش از مظلمۂ خون سیا و شش باد

بباید دانست که طالب صادق را در بدایت حال نظر بر اسباب خیر و شر می[5] باشد از هر که هر چه سر بر می زند منسوب باوے می دارد بلکه مواخذه و مساهله به اسباب می دانند چوں چشم او به کحل عرفان نهایت مکحول می گردد و به شهور لا یتحرک ذرة إلا باذنه مشاهده می کند می گوید ما صنع الله فهو خیر، هر چه صادر میگردد چه خیر و چه شر همه وے را خوب و مرغوب می نماید:

هر که عاشق آمده بر حسن دوست　　کز[6] جمال او گرفته نه سمائے
در جمال او چنان مستغرق ست　　کو همی داند جفایش چون وفائے

اے عزیز، حق تعالی حکیم است، از مقتضاے حکمت نیست که از حکیم سفه[7] سر بر زند و آنچه بچشم تو شر می نماید شر نبود، همه خیر است....

بحسب ظاهر معنی او آنست که خواجه صنع الله و خواجه حافظ بهم مشاعره می کردند و به نظر حاجی قوام می گذرانیدند که ایشان در ماهیت شعر بغایت ما هر بودند

۱- نسخه: نموده　　۲- نسخه: شکره　　۳- رقعه ۷۵، ورق ۱۸۷
۴- بالکل یہی بحث لطایف اشرفی ج ۲ ص ۸۶ پر آچکی ہر -
۵- نسخه: باشد　　۶- نسخه: گر　　۷- نسخه: سیئ

هر چه گاه هر دو شاعر بهم شعری گذرانده اند و در شعر خواجه صنع[1] اندک بحسب قواعد شعری چیزے می بایست اما مرکار[2] که؟ اوستاد[3] شعر بود چنان که مقتضاے ستر و احسان بود شعر هر دو عزیز[4] را پسندیده اند۔ حضرت خواجه درین شعر ایمائے به آن ستر و اخفا کرده اند که پیر ما گفت خطا در قلم صنع نه رفت الخ۔

مراد از ترکان افراسیاب بود که سیاوش را بنا حق کشت بنا بر مراد صاحب[5] غرضات هر جا که خون سیاوش افتاد گیاه بیخ روین[6] از آنجا بر آمده و او را خون سیاوش هم می گویند۔ و شاه ترکان محبوب درین جا مراد می دارد[7]۔ اے محبوب سخن رقیبان در گوش میکند و محبان را می آزارد پس شرم از آثار خون نا حق نه می کند که چنانکه سیاوش را افراسیاب کشت و اثر ظلم او در عالم ماند و این بحسب ظاهر است و اگر نه عاشق از خدا میخواهد که بدست معشوق کشته شود:

عاشق آن باشد که او از تیغ دوست کشته بیند خویش را نبود دریغ
تشنگان راه عشق دوستان زنده گرداند ز غمزه آب تیغ

حق تعالی هر عاشق را از آب تیغ غمزهٔ دوست سیراب گرداند۔

٤۔ ایک خط شیخ حسین کے نام ہے جس میں اس کے لڑکے کے شہید ہونے پر اظہار تاسف کیا ہے۔ اس میں حافظ کے اشعار نقل ہوئے ہیں۔ خط[8] اس طرح شروع ہوتا ہے۔

اے عزیز، سالکان راه ولایت و سالکان جاه قربت را ابتلاها بسیار است و امتحانها بیشمار، گاه به جفا و جور و محنت آزمایند، گاه به عنا و رنج و مصیبت پیمایند تا در حریم حرمت کشاد کار یا برادیم محنت مراد بار گردد:۔

در[9] طریقت هرچه پیش سالک آید خیر اوست
بر صراط مستقیم اے دل کسے گمراه نیست
این چه استغناست یارب این چه قادر حکمت است
کین همه زخم نهانست و مجال آه نیست

۱ــ نسخه: صنع الله ۲ــ نسخه: پرکار؟ ۳ــ نسخه: وستاد ٤ــ نسخه: دو عزیزان را پسندیدند
۵ــ نسخه: صاحب غرضان ٦ــ نسخه: بیخ محذوف
۷ــ نسخه: می دارند ۸ــ ورق ۱٤۲ ۹ــ دیوان حافظ ص ۱۳ اور لطایف ۲ : ٤٤

شیوهٔ ارباب طریقت و پیشهٔ اصحاب حقیقت جز این نیست که رضا بدادهٔ او بدهند - سیرت خداوند عرفان و خصلت درد مندان درمان و رائے این نه که قضاے او راضی گردند :

رضا[1] بداده بده و از جبین گره بکشاے
که برمن و تو در اختیار نگشاد است

۵ـــقاضی اسحاق اور قاضی محمد کے عریضے کے جواب کے ضمن میں حافظ کے دو شعر بغیر تشریح و توضیح کے پیش کئے ہیں[2] :

ان شاء اللہ تعالی در قریب الایام آن برادر از جاه محنت بر آمده به جاه دولت خواهد رسید - در نزدیکی فرجام آن دارد از گاه کلفت فرازده بگاه رفعت پاے خواهد کشید :

یوسف[3] گم گشته باز آید به کنعان غم مخور
کلبهٔ احزان شود روزے گلستان غم مخور
چند روزے دور گردوں بر مراد مانگشت
دایما یکسان نگردد دور گردوں غم مخور

لطایف اشرفی اور مکتوبات اشرفی میں حافظ کے متعلق جو کچھ آیا ہے وہ سطور بالا میں پیش کیا جاچکا ہے - اور اس سے جو نتائج نکلتے ہیں وہ بھی درج کئے جا چکے ہیں صرف دو ایک ضروری باتیں رہ گئی ہیں جو بطور خاتمے کے یہاں لکھی جارہی ہیں :

ممکن ہے حضرت اشرف جہانگیر کے بیان کردہ مطالب اشعار سے کسی کو اختلاف ہو، ممکن ہے کہ ان کی بعض تشریح صحیح بھی نہو، یہ بھی ممکن ہے کہ انھوں نے اشعار کا بر محل استعمال نہ کیا ہو اور شعر سے نتیجہ نکالا ہو وہ بھی ہر طرح کے سقم سے پاک بھی نہو ان تمام امکانات کیے باوجود یہ بات بالکل قطعی ہے کہ حافظ زندگی کے متعلق جو باتیں صراحتہ ان کتابوں میں درج ہیں وہ اپنی صحت و صدا کے لحاظ سے تاریخ ادب فارسی میں اپنی آپ مثال ہیں -

۱ـــدیوان حافظ ص ۵۰ -
۲ـــورق ۱۱٤ -
۳ـــدیوان حافظ ص ۱۲۲ -

حافظ کے متعلق بڑے متضاد خیال کا اظہار ہوا ہے۔ کچھ لوگ ان کو عارف باللہ اور خدا بزرگ رسیدہ سمجھتے ہیں اور بہت سے لوگوں کے نزدیک وہ رند مشرب ' آزاد خیال انساں تھے ۔ لیکن لطایف و مکتوبات کے بیان سے آخر الذکر گروہ کے خیال کی تردید و تکذیب ہوجاتی ہے ۔ ان لوگوں کے بیان کی بنیاد صرف ظن و قیاس پر ہے اس بنا پر وہ بیان ایسے ہم عصر راوی کے بیان پر جو اپنے علم و فضل ' تقوی و طہارت اور دیانت و سیادت کے اعتبار سے ممتاز ہو ' جس نے خود شاعر کی صحبت میں رہ کر ان کے حالات معلوم کیے ہوں ' جس کے خاندان کا سلسلہ اس وقت تک باقی ہو ' کسی طرح ترجیح نہیں پاسکتا ۔ پس حافظ کے جن واقعات کی تصدیق لطایف و مکتوبات اشرفی سے ہوتی ہے وہ قطعی درست اور قابل یقین اور جن کی تردید ہوتی ہے وہ یکقلم ساقط ہیں ۔

مـاخـذ

اس مقاله کی تیاری میں حسب ذیل قلمی و مطبوعه کتابوں سے مدد لی گئی ہے۔

۱۔ بزم صوفیه مولفه صباح الدین عبدالرحمن ، دارالمصنفین اعظم گڑھ

۲۔ تذکرۂ میخانه ، لاهور ، ۱۹۲۶ع

۳۔ تذکرۂ هفت اقلیم ، قلمی ، مسلم یونیورسٹی لائبریری ، ذخیرۂ قطب الدین ۱۰۰/۲۰

۴۔ دیوان حافظ ، مرتبه سید عبدالرحیم خلخالی ۱۳

۵۔ دیوان حافظ ، مرتبه مرزا محمد قزوینی ودکر قاسم غنی ، تهران ۱۳۲۰

۶۔ سخنان منظوم ابو سعید ابوالخیر ، تهران ۱۳۳۴

۷۔ شرفنامۂ نظامی گنجوی ، تهران ۱۶۱۳

۸۔ گنجینه گنجوی ، مرتبۂ وحید دستگردی ، تهران ۱۳۱۸

۹۔ لطایف اشرفی ، نصرت المطالبع دهلی ، ۱۲۹۵ھ

۱۰۔ لطایف اشرفی ، قلمی ، مسلم یونیورسٹی لائبریری ، تصوفِ مارسیه ۳۱/۱۱۷

۱۱۔ لطایف اشرفی جزء اول مع اردو ترجمه

۱۲۔ مکتوبات اشرفی ، مسلم یونیورسٹی لائبریری ذخیرۂ سبحان الله ، ۲۹۷.۷/۱۷

۱۳۔ مکتوبات اشرفی ، مسلم یونیورسٹی لائبریری ، لٹن فارسی تصوف ۱۳۶

۱۴۔ ولد نامۂ سلطان ولد با مقدمۂ جلال همائی ، تهران ۱۳۱۶

اردو نثر کا بنیادی اسلوب

از

جناب رشید احمد صدیقی صاحب علیگڈہ

ہندوستان میں کم زبانیں ایسی ہوں گی جن میں نثر کے اتنے مسلمہ اسالیب ملتےہوں جتنے کہ اُردو میں - اس بیان کا دلچسپ لیکن کمزور پہلو یہ ہے کہ میں ملک کی صدہا بولیوں اور زبانوں میں سے صرف اُردو سے واقف ہوں' وہ بھی اس اُردو سے جس کو قانون بنانے والے دیسی قرار دیتے ہیں اور قانون پر عمل کرنے والے بدیسی! دوسری طرف زبان کے بعض صوفیائے کرام کبھی اس کو ہندی کی ذات بتاتے ہیں کبھی اس کی صفت - باینہمہ میں اپنی خوش اعتقادی کو اتنا ناقابل التفات نہیں سمجھتا کہ اُس سے آسانی سے باز آجاؤں!

اُردو میں زیادہ اسالیب اس لئے راہ پاگئے ہیں اور راہ پاتے رہیں گے کہ اسکی نہاد و ساخت پرداخت میں مختلف زبانوں، مختلف قوموں اور مختلف حالات و حوادث کا مسلسل عمل دخل رہا ہے - اتنے عوامل کی کار فرائی یہیں کی نہیں شاید باہر کی بھی بہت سی زبانوں میں نہ ملے - حکومتوں کا عروج و زوال، صوفیاء' افواج' بازار' دربار' تاجر' شعرا اور ان کے سابقے و لاحقے سبھی تو اس کے پروان چڑھانے میں مدتوں لگاتار معین و مددگار رہے ہیں اور اس نے ان نوع بنوع تقاضوں کو اچھی طرح سے پورا کیا ہے - اس اعتبار سے اُردو ایک ممتاز و منفرد حیثیت رکھتی ہے - زبان کے افق پر اردو کا ظہور ایک ایسا کرشمہ ہے جو اس سے پہلے شاید ہی کہیں اور دیکھنے میں آیا ہو!

اُردو عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے لسانی اور تہذیبی تقاضوں کی آوردہ و پروردہ

ہے۔ ہندوستان کی تمام زبانیں قدیم زمانے سے اپنے اپنے علاقوں میں محدود و محصور رہیں۔ ان کو دوسری قوموں، نئے تقاضوں اور نئی وسعتوں سے بہت کم سابقہ رہا۔ اس لئے کہ ایشیا کے بیشتر ممالک کے مانند ہندوستان میں صدیوں زمانہ گذرتا زیادہ بدلتا کم رہا۔ مسلمان آئے تو سارا ملک چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم تھا جنکی زبان جدا، رسم و رواج جدا اور حکومت جدا تھی۔ ممکن ہے مذہبی تصورات اور معتقدات بھی یکساں نہ رہے ہوں۔ ان اختلافات کو دور نہیں تو کم کردینا ان حکمرانوں کے نزدیک بہت ضروری تھا۔ ایسا کرنے کی باضابطہ کوشش نہ مسلمانوں نے کی نہ ہندوؤں نے، تاہم رفتہ رفتہ فضا اتنی سازگار ہوگئی کہ اختلافات دور نہیں تو بڑی حد تک ہموار ہو گئے اور لسانی اور تہذیبی یگانگت کی جو صورت نکلی اس میں اردو سب سے زیادہ نمایاں اور خوش آیند تھی۔

اردو کا ایک طرف شمالی ہند کی اہم بولیوں سے دور یا قریب کا رشتہ ہے۔ دوسری طرف یہ فارسی اور عربی زبانوں سے بھی گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اس میں ملکی زبانوں کی تازگی اور توانائی بھی ملتی ہے اور فارسی اور عربی کی تب و تاب بھی۔ اس کا ربط دو مختلف اور مشہور لسانی خاندانوں (آریائی وسامی) سے ہے۔ شروع سے آج تک اس کا تعلق ایسی زبانوں سے رہا ہے جو پراکرتی بھی ہیں اور کلاسیکی بھی یعنی بول چال کے کام میں بھی آتی تھیں اور تصنیف و تالیف میں بھی۔ یہ عمل مسلسل اور غیر منقطع رہا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس میں ہندوستانی، ایرانی، عربی اور بعض مغربی زبانوں کے الفاظ اور عبارت، اُن کا دروست، روایات و اسالیب و علائم ملتے اور ملتے رہتے ہیں۔ یہ اہم اور نمایاں خصوصیات اُردو کے علاوہ ہندوستان کی دوسری زبانوں میں نہیں ملیں گی۔ انہیں وجوہ سے اردو بڑی پہلو دار زبان بن گئی ہے!

ادب کی ابتدا اور نشو و نما شاعری سے ہوتی ہے۔ اُردو کا بھی یہی حال ہے۔ اور چونکہ اُردو نے شاعری کے بیشتر سانچے فارسی سے حاصل کئے اس لئے فارسی شاعری کے نمونے اس میں کثرت سے پائے گئے۔ اُردو نے کچھ اپنی طرف سے اضافے بھی کئے۔ اُردو نثر کے اسالیب اُردو شاعری کے اسالیب سے ملتے جلتے ہیں۔ بعض تو بالکل شاعری کا چربا معلوم ہوتے ہیں![1]

یہ امر بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ اُردو میں اسماء تفضیل Superlatives کی کثرت ملتی ہے۔ نیز خوش آہنگ رنگین چست فقروں اور مترادفات کے استعمال کا

شوق بھی اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ اُردو نثر کے بیشتر اسالیب اُردو شاعری سے ماخوذ ہیں ۔ ترشے ہوئے خوبصورت فقروں کی کثرت اور ایک مضمون کو سو طرح سے باندھنے کی قدرت اور شوق فارسی کا دیا ہوا ہے جہاں اس طرح کی صنعتوں کی معراج ملتی ہے ۔

عربی کے بارے میں وثوق سے نہیں کہہ سکتا لیکن کلام پاک کے لہجہ اور زبان کا اندازہ کرتے ہوئے یہ خیال ہوا ہے کہ عربی میں بھی شاید اسماء تفضیل کی کمی نہیں ہے ۔ بظاہر اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ عربی میں خطابت کا رنگ زیادہ مقبول رہا ہے اور خطابت کا شاعری سے قریبی اور گہرا تعلق ہے۔ یوں سبھی گرم ممالک کی اقوام میں جذبات کا عمل و رد عمل فوری اور تیز و تند ہوتا ہے ۔ یہ کیفیت شاعری اور مذہب دونوں کے لئے سازگار ہوتی ہیں !

اُردو میں شاعری کو اتنی ترقی کیوں ہوئی اس کا سبب واضح ہے ۔ اول تو یہ کہ انسان میں خود نمائی اور خود فزائی یا خود اظہاری کا جذبہ بڑا قوی ہوتا ہے جس کے سب سے موثر مظاہر فنون لطیفہ میں ملتے ہیں اور فنون لطیفہ میں ۔شاعری کا درجہ بہت ممتاز ہے ۔ دوسرے روزی اور شہرت دونوں کے لئے شعراء درباروں سے وابستہ ہوجاتے تھے ۔ اسی لئے شاعری نے اکثر پیشے کی صورت اختیار کرلی ۔نثر کو یہ دن نہیں دیکھنے پڑے۔ کچھ اس لئے بھی کہ جن معنوں میں شاعری کو ہنر سمجھا جاتا تھا نثر کو نہیں ۔ پھر یہ بھی تھا کہ سلاطین کی بارگاھوں میں شعر پڑھے جاسکتے تھے گفتگو نہیں کی جاسکتی تھی۔ اس لئے درباروں میں نثر کے فروغ پانے کا بہت کم امکان تھا ۔

اُردو شیریں اور مترنم زبان ہے۔ اس کا صوتی دروبست بڑا مکمل ہے۔ میں اُردو کو تلفظ کی جنت (فردوس گوش) سمجھتا ہوں ۔ طرح طرح کے بے شمار الفاظ اس کی خراد پر چڑھکر اور اس کے ساز کے پردوں سے برآمد ہوکر اُردو میں داخل ہوئے ہیں اور ہوتے رہتے ہیں۔ ممکن ہے یہ ناواقفیت یا ضرورت سے زیادہ حسن ظن کی بنا پر ہو لیکن اس کا احساس اکثر ہوا ہے کہ غیر زبانوں کے الفاظ اُردو میں داخل ہوکر اصل سے زیادہ مترنم ہوگئے ہیں۔ ممکن ہے اپنی اپنی زبانوں کے بارے میں بھی اُس زبان کے جاننے والے یہی رائے رکھتے ہوں، اس لئے کہ تلفظ کے ردو بدل کے بغیر ایک زبان کا لفظ دوسری زبان میں مشکل سے منتقل ہوتا ہے ۔ لیکن اُردو چونکہ بہت سی دوسری زبانوں کی صوتی تراکیب کی حامل اور مزاج داں ہے اس لئے اس میں تلفظ

کی تبدیلی زیادہ باقاعدہ اور زیادہ گوارا ہوتی ہیں - یہی سبب ہے کہ نا تجربہ کار اُردو لکھنے والے اکثر غیر شعوری طور پر اسکی شیرینی اور نغمگی کے اسیر ہوجاتے ہیں اور الفاظ و عبارات سے کھیلتے رہنے سے نہیں اُکتاتے - خیال ہے کہ اُردو نثر کا بنیادی اسلوب یا فارم[1] (Norm) متعین ہوجانے پر اس طرح کے انشا پرداز اس تفریح کو زیادہ وقعت نہ دیں گے ا

اسالیب کا یہ تنوع جہاں اُردو کی وسیع دامانی اور ہمہ‌گیری پر دلالت کرتا ہے وہاں اس امر کا بھی متقاضی ہے کہ اسکے بنیادی اسلوب کو متعین کرنے کی کوشش کی جائے - ایسا نہیں کیا گیا تو اسالیب کے اس مینا بازار میں نو وارد کو بڑی حیرانی سے سابقہ ہوگا - علاوہ بریں نئے لکھنے والے اپنا یا پرایا کوئی اسلوب اختیار کریں، اس امر سے واقف رہیں گے کہ وہ اُردو نثر کے اصلی یا بنیادی اسلوب سے کتنے دور یا نزدیک ہیں - اسلوب کوئی ہو اس کا مفید و معتبر ہونا اس سے پرکھا جائے گا کہ وہ اُردو کے بنیادی اسلوب سے کہاں تک ہم آہنگ ہے - زمانہ، زندگی اور ادب کی ترقی کے ساتھ نئے اور معتبر اسالیب کا برابر اضافہ ہوتا رہے گا اور یہ بھی کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی کہ بعض مانے ہوئے اسالیب کا چلن کسی زمانے میں نہ رہے ا

بنیادی اسلوب کو متعین کرنے کی ضرورت اسلئے اور بھی پیش آئی کہ اور باتوں سے قطع نظر زبان کے مسئلے نے انتقال آبادی اور تقسیم ملک کے بعد جو پیچیدہ لسانی و تہذیبی رنگ اختیار کر لیا ہے وہ پہلے کبھی اس شدت سے سامنے نہیں آیا تھا - مثلاً یہ ثابت کرنے کی منظم کوشش کہ زبان کے اعتبار سے اُردو کی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے بلکہ وہ ہندی کی محض ایک شکل یا اسلوب ہے - پھر یہ دریافت ان لوگوں کے لئے بھی کار آمد ہوگی اُردو جن کی مادری زبان نہیں ہے لیکن صحیح اور اچھی اُردو لکھنے کے خواہش‌مند ہیں -

دوسرے یہ کہ جب تک ہر طرح کے خیالات کے اظہار کے لئے طرح طرح کے اسالیب بغیر کسی روک ٹوک کے زبان و ادب مین کافی عرصہ تک راہ نہ پالیں اس امر کی کوشش درست نہ ہوگی کہ ان میں کون سا اسلوب ایسا ہے جو اُردو کے

---

۱ — فارم کا اردو مترادف اس وقت ذہن میں نہیں آرہا ہے - یوں سمجھئے کہ یہ کسی شئے کی ہئیت، حیثیت یا حالت ہے جو اس کی مقتضائے حال سے نہ بیش ہو نہ کم -

فطری و اکتسابی حسن و خصوصیات کا حامل رہ کر سنجیدہ مباحث کو ادبی اور علمی رنگ میں پیش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس موضوع کا مطالعہ ہمارے لئے بمنزلہ فرائض کے ہے اس لئے کہ اُردو کی حمایت کرنے اور اسکو وزن و وقعت دینے میں علی گڈھ کا گران قدر حصہ رہا ہے اور وہ دن دور نہیں جب ہم اس مطالعہ کی روشنی میں اُردو کو زیادہ آسانی سے اور زیادہ موثر طریقے پر اس یونیورسٹی میں وسیلۂ تعلیم بناسکیں گے۔

بنیادی اسلوب کو دریافت کرنے کا مقصد یہ نہ ہوگا کہ لکھنے والے اپنے اسالیب ترک کر کے اس اسلوب کو اختیار کرلیں۔ یہ نامناسب بھی ہوگا اور ناممکن بھی ہے۔ کسی کا اسلوب کامیابی کے ساتھ کوئی دوسرا اختیار نہیں کرسکتا اسلئے کہ اسلوب لکھنے والے کی شخصیت و انفرادیت کا اظہار ہوتا ہے اور یہ دونوں حیثیتیں غیر منقولہ رہی ہیں اور رہیں گی۔ اس سلسلے میں دیکھنا یہ ہو گا جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کہ نثر لکھنے کا وہ کون سا انداز ہے جو اُردو کی منفرد اور ادبی حیثیت کو قائم رکھتے ہوئے زبان و بیان کے کم سے کم تکلفات کا حامل ہو، حشو و زوائد سے پاک ہو اور اظہار و ابلاغ کے تقاضوں کو بوجوہ احسن پورا کرتا ہو۔ اس کا تعین کلاسیکی ادب کے مقررہ اور مانے ہوئے اُصولوں سے کیا جائے گا، یعنی زبان کی صحت و زیبائی، دلائل کی محکمی، خیالات کی وضاحت اور لب و لہجہ کے توازن و تازگی کو اہمیت حاصل ہوگی۔ جہاں تہاں شخصی انداز کی دھوپ چھاؤں گوارا کرلی جائے گی لیکن نہ اس قدر کہ کلاسیکی تقاضوں کی گرفت ڈھیلی ہو جائے۔ ظاہر ہے یہ اسلوب خشک اور سپاٹ نہ ہوگا۔ صرف اس بے محل تکلف و تصنع کے لئے اس میں جگہ نہ ہوگی جنکو ہم کبھی "لطف داستاں کے لئے" کبھی خود نمائی کے لئے اور کبھی عجز بیان کو چھپانے کی غرض سے اختیار کرلیتے ہیں!

بنیادی اسلوب اس اُصول پر نہیں متعین کیا جائےگا کہ چونکہ اُردو مغربی ہندی یا آس پاس کی کسی دوسری زبان سے برآمد ہوئی ہے یا اُردو میں توانائی و زیبائی فارسی اور عربی سے آئی ہے اس لئے مذکورہ اسلوب ہندی یا عربی فارسی سے بہت قریب ہوگا بلکہ یہ دیکھا جائے گا کہ سنجیدہ موضوعات کو ادبی رنگ میں پیش کرنے کے لئے اُردو لکھنے کا کون سا انداز سب سے موزوں و مناسب ہے۔ اُردو کا بنیادی اسلوب نہ عربی فارسی الفاظ کو ترک کرکے بنا ہے نہ ہندی الفاظ کو بلکہ مختلف زبانوں کے

اُن الفاظ کے تناسب و توازن سے مرکب ہے جو لسانی عمل صقیل سے اُردو کے مزاج کا جز بن گئے ہیں۔

مثال کے طور پر عرض کروں گا کہ میرے نزدیک انشا کی رانی کیتکی کی کہانی اُردو کا معیاری یا مثالی اسلوب نہیں ہے جس میں کھڑی بول کے الفاظ جس التزام سے رکھے گئے ہیں اسی التزام سے فارسی و عربی الفاظ خارج کئے گئے ہیں۔ یہ کھڑی بولی کا نمونہ ضرور ہے جس کی شستہ و آراستہ شکل اُردو ہے۔ لیکن اس اسلوب کو کسی معتبر لکھنے والے نے آج تک قابل اعتبار نہیں سمجھا اس لئے کہ یہ اتنی زبان نہیں ہے جتنی صنعت گری ورنہ بازی گری!

آرزو کے «سریلے بول» کا بھی یہی حال ہے۔ اس کو اُردو نظم کے بنیادی اسلوب میں جگہ نہ ملے گی باوجود اس کے کہ یہ آرزو کی قدرت زبان اور شاعری کا قابل تعریف نمونہ ہے۔ «سریلے بول» کی زبان کو بھی ہمارے کسی دوسرے شاعر نے نہیں اختیار کیا۔ رانی کتیکی کی کہانی کی زبان سے ‹‹سریلے بول›› کی زبان کہیں نتھری اور نستعلیق ہے۔ دونوں میں آورد ہے لیکن مؤخرالذکر کی آورد ذوق پر کہیں بار نہیں ہوتی۔ گوارا اکثر ہوتی ہے۔ اسی طرح الہلال اور زمیندار کی زبان بھی جس میں فارسی عربی الفاظ و تراکیب کی کثرت ہے اُردو کے بنیادی اسلوب سے دور ہے۔

یہاں اُردو نثر کی تاریخ یا بعض کتابوں پر تنقید کرنا مد نظر نہیں ہے بلکہ یہ دریافت کرنے کی کوشش مقصود ہے کہ جب سے اُردو اس قابل ہوئی کہ اس میں مختلف اسالیب راہ پانے لگے اس وقت سے اب تک کون سا اسلوب ایسا ہے جس کو اُردو نثر کا اصلی اور بنادی اسلوب ماناجائے۔ دکن کی ابتدئی نثری تصانیف سے فورٹ ولیم کالج کے عہد تک اُردو نثر کے جتنے نمونے ہمارے سامنے آتے ہیں وہ تعداد و تنوع کے اعتبار سے محدود اور ادبی محاسن کے اعتبار سے باستثنا، قصہ چہاردرویش، قابل لحاظ نہیں ہیں۔ ان کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت تک اُردو کا کوئی ایسا اسلوب متعین نہیں ہوا تھا جس میں سنجیدہ مضامین ادبی رنگ میں پیش کئے جاسکیں۔

جدید اُردو کا بیج فورٹ ولیم کالج میں بویا گیا۔ دلی کالج میں اس نے جڑ پکڑی اور علی گڑھ میں تناور درخت بنکر برگ و بار لایا۔ رفتائے فورٹ ولیم کی تصانیف میں سب سے سایس دلچسپ اور ٹکسالی زبان میر امن کی باغ و بہار کی ہے جو دلی کی زندگی اور زبان کی بڑی سچی اور دلکش تصویر پیش کرتی ہے لیکن اس کا طرز

تحریر قصہ کہانی اور مکالمے کے لئے زیادہ موزوں ہے ۔ اس زبان میں سنجیدہ مباحث کو علمی و ادبی رنگ میں پیش کرنا نہ مناسب ہے نہ ممکن ۔ یہ کارنامہ دلی کالج اور اس کے نامور معلموں کا ہے جنھوں نے اُردو نثر کو اس قابل بنایا کہ وہ سنجیدہ مباحث پر اظہارِ خیال اور اعلیٰ تعلیم کا وسیلہ بن سکے ۔

دلی میں اس وقت نثر نگاری مقبول ہونے لگی تھی جس کا سب سے دلکش اور لازوال نمونہ غالب کے خطوط ہیں ۔ غالب نے اپنے خطوط سے اُردو نثر کے لئے پہلے پہل اُس فضا کا انکشاف کیا جس میں بعد کے آنے والوں نے زبان اور ادب کے ایسے حیرت انگیز کرشمے دکھائے جن کا اس سے پہلے بمشکل تصور کیا جاسکتا تھا ۔ اگر اُردو خطوط نگاری کا بنیادی اسلوب دریافت کرنے کی کوشش کی گئی تو بلاشک اور بلا تامل غالب کے خطوط پیش کئے جائیں گے ۔ اس کے بعد سرسید اور ان کے رفقاء کا دور آتا ہے جن کی علمی ادبی اور مقصدی سرگرمیوں کے طفیل اُردو نثر کو ایسی وقعت ، وسعت اور شہرت حاصل ہوئی کہ دیکھتے دیکھتے اُردو نثر اُردو شاعری کی ہمسر بن گئی۔ جو لوگ اُردو شاعری کے اُس وقت کے معیار سے واقف ہیں وہ اندازہ کرسکتے ہیں کہ سر سید اور اُن کے ساتھیوں کا یہ کتنا بڑا کارنامہ ہے ۔

سر سید اور ان کے رفقائے کرام نے اُردو ادب کے بیشتر موضوعات پر جو تصانیف پیش کی ہیں اُن کو مختلف اسالیب کے اعتبار سے بنیادی یا معیاری قرار دے سکتے ہیں اس لئے کہ اُن کے بعد آنے والوں نے جہاں کہیں ان موضوعات کو اختیار کیا ہے مثلاً مذہب، کلام سیرت، تنقید ، سیاست انشائیے وغیرہ ان کا اسلوب تحریر کم و بیش ان بزرگوں کے اسالیب نگارش سے جاملا ہے اس طور پر اگر علی گڑھ کو اُردو نثر کے بیشتر اسالیب کا مبداء کہیں تو غلط نہ ہوگا ۔

ایک عزیز کا خیال ہے کہ سر سید کے ہاں نثر کی بیشتر بنیادی خصوصیات ضرور ملتی ہیں لیکن اس میں تخلیقی آب و رنگ کی کمی محسوس ہوتی ہے ۔ ایک حد تک یہ صحیح ہے لیکن یہاں اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کرسکتے کہ سر سید کے یہاں اُردو کی حیثیت مقصد کی اتنی نہیں ہے جتنی وسیلے کی ۔ زبان میں توانائی اور ہر رنگ میں ڈھل جانے کی صلاحیت پہلے پیدا کی جاتی ہے اور اُردو میں یہ صلاحیت سر سید کی دین ہے، تخلیقی ادب پیدا کرنے کی منزل بعد میں آتی ہے جو

سر سید کے رفقا کے حصے میں آئی ۔ سرسید کے سامنے زیادہ تر قوم کی تنظیم کا پروگرام تھا اُن کے رفقا کے سامنے تصنیف و تالیف کا ۔

سر سید کی اُردو اتنی ترشی ہوئی یا آراستہ و پیراستہ نہیں ہے جتنی ان کے رفقاء کی ہے ۔ سر سید کی ابتدائی تحریروں میں جہاں تہاں ناہمواری ملتی ہے جو آگے چل کر دور ہوگئی ۔ با ینہمہ ان کی تحریر میں جو اثر انگریزی دلائل کی محکمی واقعیت پسندی، اختصار اور صلابت ملتی ہے اس کی مثال ان سے پہلے کی نثر نگاری میں نہیں ملتی۔ نثر کا بنیادی اسلوب زیادہ تر اسی طرز کی تحریر پر مشتمل ہوتا ہے۔ سر سید اس رمز سے واقف تھے کہ زبان کو مقصد کا پابند ہونا چاہئے ۔ اس میں شک نہیں کہ زبان کے تقاضے بھی بجائے خود کچھ کم نہیں ہوتے لیکن وہ اسی لئے ہیں کہ زبان مطالب کے اظہار و بلاغ کا موثر آلہ بن سکے ۔ سر سید کی تحریریں اس امر کا ثبوت ہیں کہ مقاصد اعلیٰ ہوں تو ان کے فیضان سے زبان خود ارفع و اعلیٰ ہو جاتی ہے۔ تمام ملکوں اور قوموں کے شعر و ادب کی تاریخ اس حقیقت پر گواہ ہے کہ شعر و ادب کو توسیع ترقی اور ترفع اُسی وقت نصیب ہوتی ہے جب ان کو کسی بڑے مقصد کے حصول یا حفاظت کا وسیلہ بنایا گیا ۔

مبصرون نے اچھی نثر کی خصوصیات یہ بتائی ہیں کہ اسکا دروبست منطقیانہ ہو اور براہ راست و بے کم و کاست سوچنے اور اظہار مطالب کا وسیلہ ہو ، جو کچھ بیان کیا گیا ہو وہ کانٹے پر نپا تلا ہو، جتنے اور جو الفاظ آئے ہوں وہی اور اتنے ہی معنی ہوں نہ کم نہ بیش، ٹھنڈے دل سے سارے نشیب و فراز پر نظر رکھکر لکھی گئی ہو ۔ ذاتی رد عمل سے پاک ہو، جامد نہ ہو متحرک و بے ساختہ ہو، شعر و شاعری کی مانند نہ ہو جہاں عدم تسلسل اور منطقیانہ لختے ملتے ہیں جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مد و جزر کی مانند ذہن کبھی آگے بڑھتا چلا جاتا ہے کبھی پیچھے ہٹنے لگتا ہے ۔ اس امر کو خاص طور پر ملحوظ رکھنا چاہئے کہ نظم میں توازن کا مدار اسالیب کی تکرار پر ہوتا ہے نثر میں اسالیب کے تنوع پر ۔ نظم میں الفاظ سے جذبات کو اُبھارنے کا کام لیا جاتا ہے نثر میں انکا مقصد مطالب کی طرف توجہ دلانا ہوتا ہے ۔ نثر میں جذبات کی گنجائش سطح کے نیچے ہو سکتی ہے لیکن انکو فکر سلیم کی گرفت سے باہر نہ ہونے دینا چاہئے ان تصریحات کی روشنی میں ان اقتباسات کو پرکھنا چاہئے، جو آئندہ صفحات میں ملیں گے ۔

اُردو نثر کے بنیادی اسلوب پر ایک فاضل دوست سے بے تکلفی سے گفتگو ہو رہی تھی - موصوف نے اس کا ایک فارمولا ذیل کے مشہور لطیفے میں ڈھال کر پیش کیا جس سے بہتر اسکی وضاحت نہیں ہوسکتی - گردش روز گار سے ایک باکمال باورچی نوکری کی تلاش میں کسی رئیس کے ہاں جا پہنچا جو کھانے کے بڑے شوقین بتائے جاتے تھے - رئیس نے دریافت کیا کہ کون کون سے کھانے پکا سکتے ہو باورچی نے جواب دیا سرکار بس یہی قورمہ چپاتی پکا لیتا ہوں - رئیس نے کسی قدر تحقیر سے لیکن بظاہر خوش طبعی کے لہجے میں کہا بس یہی ! باورچی نے ہاتھ جوڑکر عرض کیا ، حضور کھانا تو یہی ہے باقی رئیسوں کی حرمزدگی ہے ! نثر کے بنیادی اسٹائل کا بھی کچھ اسی طرح کا حال ہے -

گذشتہ اوراق میں جو باتیں بیان کی گئی ہیں ان کی روشنی میں اُردو نثر کے بنیادی اسلوب کے نمونے سر سید، حالی، عبدالحق (بابائے اُردو) اورڈاکٹر عابدحسین کی تحریروں میں ملتے ہیں- ان کے علاوہ چند اور لکھنے والوں کی طرف بھی ذہن منتقل ہوتا ہے جن کی تحریر کا انداز معیاری اسلوب سے ملتا جلتا ہے مثلاً شیخ عبدالقادر ، مرزا ہادی رسوا، عبدالسلام ندوی ، فرحت اللہ بیگ ، پروفیسر مسعود حسن رضوی - اس سے قطع نظر ہمارے بہت سے لکھنے والے ایسے ہیں جن کا اسلوب بنیادی نہیں ہے لیکن اس کے منفرد معتبر اور دلکش ہونے میں کلام نہیں - بالفاظ دیگر وہ مسلمہ طور پر صاحب طرز انشا پرداز ہیں - میں تو یہاں تک کہنے پر تیار ہوں کہ جن اصحاب کے نام دئے گئے ہیں ان میں بعض ایسے بھی ہیں جو صاحب طرز نہیں ہیں لیکن ان کا طرز اُردو نثر کا بنادی اسلوب ہے دوسری طرف بہت سے ایسے ہیں (نام نہیں دئے گئے ہیں) جو یقیناً صاحب طرز ہیں لیکن ان کا طرز بنیادی نہیں ہے !

ذیل میں سر سید کے انداز تحریر کے چند نمونے پیش کئے جاتے ہیں - ان سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ سر سید کو مختلف موضوعات پر لکھنے کی کیسی قدرت حاصل تھی اور اُن کی تحریروں میں اچھی نثر کی خصوصیات کس طرح اور کہاں کہاں جلوہ گر ملتی ہیں یہاں اس امر کا اعتراف کر لینا چاہتا ہوں کہ جن لکھنے والوں کی نثر کے نمونے دئے گئے ہیں وہ کافی تلاش اور چھان بین کے بعد نہیں انتخاب کئے گئے ہیں بلکہ سرسری جایزہ میں جو موزوں نظر آئے وہ لے لئے گئے - ناظرین کرام کے ذہن میں یقیناً ان سے بہتر اقتباسات ہوں گے-

(الف) جو لوگ کہ حسن معاشرت اور تہذیب اخلاق و شائستگی عادات پر بحث کرتے ہیں ان کے لئے کسی ملک یا قوم کے کسی رسم و رواج کو اچھا اور کسی کو برا ٹھہرانا نہایت مشکل کام ہے - ہر ایک قوم اپنے ملک کے رسم و رواج کو پسند کرتی ہے اور اُس میں خوش رہتی ہے کیونکہ جن باتوں کی چھٹپن سے عادت اور موانست ہوجاتی ہے وہی دل کو بھلی معلوم ہوتی ہیں لیکن اگر ہم اس پر اکتفا کریں تو اس کے معنی یہ ہوجاویں گے کہ بھلائی اور برائی حقیقت میں کوئی چیز نہیں ہے بلکہ صرف عادت پر موقوف ہے - جس چیز کا رواج ہوگیا عادت پڑ گئی وہی اچھی ہے اور جس کا رواج نہ ہوا اور عادت نہ پڑی وہ ہی بری ہے -

مگر یہ بات صحیح نہیں - بھلائی اور برائی فی‌نفسہ مستقل چیز ہے رسم و رواج سے البتہ یہ بات ضرور ہوتی ہے کہ اُس کے کرنے پر نام نہیں دھرتا - عیب نہیں لگتا کیونکہ سب کے سب اُس کو کرتے ہیں مگر ایسا کرنے سے وہ چیز اگر فی نفسہ بڑی ہے تو اچھی نہیں ہوجاتی پس ہم کو صرف اپنے ملک یا اپنی قوم کی رسومات کے اچھے ہونے پر بھروسہ کرلینا نہ چاہئے بلکہ نہایت آزادی اور نیک دلی سے اس کی اصلیت کا امتحان کرنا چاہئے تاکہ اگر ہم میں کوئی ایسی بات ہو جو حقیقت میں بد ہو اور بسبب رسم و رواج کے ہم کو اُس کی بدی خیال میں نہ آتی ہو تو معلوم ہوجاوے اور وہ بدی ہمارے ملک یا قوم سے جاتی رہے -

(رسم و رواج - تہذیب الاخلاق جلد دوم صفحہ ۷)

(ب) " ہم کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ علماء اسلام نے کوئی خاص علم ہئیت ایسا مقرر کیا ہے جسکی بنا قران مجید یا حدیث پر ہو - جہاں تک ہم کو معلوم ہے وہ یہی ہے کہ جو علم ہئیت یونانی حکیموں نے اختیار کیا تھا وہی بعینہ بذریعہ ترجموں کےجو یونانی زبان سےعربی زبان میں ہوئے ہم مسلمانوں میں بھی پھیل گیا - قرانِ مجید کی تفسیریں لکھی گئیں اور قران مجید کی کسی آیت میں کوئی ایسا مضمون آیا جو علم ہئیت سے علاقہ رکھتا تھا تو انہوں نے اسکی تفسیر اُسی یونانی علم ہئیت کے اصول پر کی - یہاں تک کہ قران مجید میں سات آسمانوں کا ذکر تھا اور یونانی نو آسمان مانتے تھے تو علمائے اسلام نے اُن سات آسمانوں میں عرش اور کرسی کو ملاکر پورے نو کردئے - پس ہم سمجھتے ہیں کہ علمائے اسلام نے یونانی علم ہئیت کو

تسلیم کیا اور اس کے اُصول کو مذہبی کتابوں اور قران مجید کی تفسیروں میں داخل کردیا ۔ رفتہ رفتہ وہ مذہب کے ساتھ مسائل مذہبی میں ایسا مل جل گیا کہ یونانی علم ھئیت سے انکار کرنا گویا مسائل ضروریہ مذہب سے انکار کرنا خیال میں سماگیا ۔ پس جس قدر کہ ہم کو انکار ھے انہیں مسائل علم ھئیت یونانیہ سے ھے جن کو علما ئے اسلام نے مسائل مذہبی و تفسیر قران مجید میں شامل کیا ھے "
(تفسیرالسموات تہذیب الاخلاق جلد دوم صفحہ ۲۲۶)

(ج) "سوتوں کو جھنجھوڑ تے ھیں تا کہ جاگ اٹھیں ۔ اگر اٹھ کھڑے ہوئے تو مطلب پورا ہوگیا اور اگر نیند میں اٹھانے سے کچھ بڑبڑائے اور کچھ جھنجلائے ادھر ھاتھ جھٹک دیا ادھر پیر پھٹک دیا اور جھنجلاھٹ میں اینڈے پڑے رھے تو بھی توقع ہوئی کہ تھوڑی دیر بعد جاگ اُٹھینگے ۔ شاید ھمارے بھائیوں کو اس اخیر درجہ تک نوبت آگئی ھے اگر یہ خیال ٹھیک ہو تو ہم کو بھی زیادہ چھیڑنا نہ چاھئے اور تہذیب الاخلاق کو بند کر کر دور سے نیند کے اُز خمار آلودوں کا جو اب صرف جھنجلاھٹ سے اینڈے پڑے ھیں اٹھنا اور ھوشیار ھونا دیکھنا چاھئے ۔ بچے اُٹھاتے وقت کہہ اٹھتے ھیں کہ ہم کو اٹھائے جاؤ گے تو ہم اور پڑے رھینگے ۔ تم ٹھہر جاؤ ہم آپ ھی اٹھ کھڑے ہونگے ۔ بچہ کڑوی دوا پیتے وقت منہ بسور کر ماں سے کہتا ھے کہ بی یہ مت کہے جاؤ کہ شاباش بیٹا پی لے تم چپ ہورھو میں آپ ھی پی لونگا ۔
لو بھائیو اب ہم بھی نہیں کہتے کہ اٹھو اٹھو پی لو پی لو اس سے میرا مطلب یہ نہیں ھے کہ میں اپنے کو ناصح مشفق سمجھتا ہوں بلکہ جو ھٹ اور جو حالت ھماری قوم کی ھے اسکو جتلانا چاھتا ہوں "
(اخری پرچہ ۔ تہذیب الاخلاق جلد دوم صفحہ ۵۶۹)

ذیل میں حالی کی تحریر کے نمونے پیش کئے جاتے ھیں ۔ حالی کے بارے میں ان کے سب سے بڑے معرف مولوی عبدالحق صاحب نے جو کچھ فرمایا ھے وہ موصوف کی تحریروں کے نمونوں میں آئندہ اوراق میں ملاحظہ ہو ۔

(الف) " زمانے کی نیرنگیاں ' مشہور اور اس کی تلون مزاجیاں ضرب المثل ھیں ۔ وہ سدا ایک حال پر نہیں رھتا ۔ وہ ھمیشہ ایک چال پر نہیں رھتا ۔ وہ گرگٹ کی طرح برابر رنگ بدلتا رھتا ھے ۔ وہ اس پتھر کی طرح جو پہاڑ کی چوٹی سے لڑکایا

جاتے ہزاروں پلٹے کھاتا چلا جاتا ہے ۔ وہ جو روپ بھرتا ہے اُسکے چہرے پر کھل جاتا ہے ۔ وہ جو ٹھاٹھہ بدلتا ہے اُسکا رنگ ساری مجلس پر چھا جاتا ہے ۔ وہ کبھی دن کی روشنی میں اور کبھی رات کی تاریکی میں کبھی گرمی کی تپش میں اور کبھی جاڑے کی ٹھٹر میں ظہور کرتا ہے پر کسی بھیس میں اس کا رنگ جمے بغیر نہیں رہتا ۔ جب وہ دن کا بانا بدلتا ہے تو رات کے سارے عمل باطل کردیتا ہے ۔ سوتوں کو نید سے جگاتا ہے ۔ نکموں کو کام پر لگاتا ہے ۔ طبیعتوں سے سستی کو دور کرتا ہے اور دلوں کو امنگوں سے بھر دیتا ہے ۔ جب وہ رات کا برقع اوڑھتا ہے تو اُن کی ساری کائنات حرف غلط کی طرح مٹا دیتا ہے ۔ مزدوروں کا دل محنت سے اُچاٹ کرتا ہے جفاکشوں کو بستر راحت کی طرف کھنچ کر لاتا ہے اور ساری دنیا پر غفلت کا پردہ ڈال دیتا ہے گرمی میں اُسکی بازی کا نقشہ کچھ اور ہے اور جاڑے میں اُس کی حکومت کا ڈھنگ کچھہ اور ۔ "

[زمانہ صفحہ ۲۳ مقالات حالی حصہ اول]

(ب) "اردو پر قدرت حاصل کرنے کے لئے صرف دلی یا لکھنؤ کی زبان کا تتبع ہی کافی نہیں ہے ۔ بلکہ یہ بھی ضرور ہے کہ عربی اور فارسی میں کم سے کم متوسط درجہ کی لیاقت اور نیز ہندی بھاشا میں فی‌الجملہ دستگاہ بہم پہونچائی جائے ۔ اُردو زبان کی بنیاد جیسا کے معلوم ہے ہندی بھاشا پر رکھی گئی ہے ۔ اسکے تمام افعال اور تمام حروف اور غالب حصہ اسما کا ہندی سے ماخوذ ہے ۔ اور اُردو شاعری کی بنا فارسی شاعری پر جو عربی شاعری سے مستفاد ہے قائم ہوئی ہے ۔ نیز اُردو زبان میں بہت بڑا حصہ اسماء کا عربی اور فارسی سے ماخوذ ہے ۔ پس اُردو زبان کا شاعر جو ہندی بھاشا کو مطلق نہیں جانتا اور محض عربی و فارسی کے تان گاڑی چلاتا ہے وہ گویا اپنی گاڑی بغیر پہیوں کے منزل مقصود تک پہنچانی چاھتا ہے ۔ اور جو عربی و فارسی سے نابلد ہے اور صرف ہندی بھاشا یا محض مادری زبان کے بھروسے پر اس بوجھہ کا متحمل ہوتا ہے وہ ایک ایسی گاڑی ٹھیلتا ہے جس میں بیل نہیں جوتے گئے "

(مقدمہ شعر و شاعری صفحہ ۱۰۷)

ذیل کے اقتباس میں حالی کو انشاپرداز ہی نہیں ایک شریف انسان کے رنگ میں

بھی دیکھئے ۔ اس موضوع اور اس طرح کے موضوع پر حالی سے بہتر لکھنے والا اُردو میں دوسرا نہیں ۔

(ج) الہی تیرا کرم وسیع، تیری عنایت شامل، تیرا فیض عام، تیرے ہاتھ کشادہ، تیرا ملک بے زوال، تیرے خزانے بے حساب، تیری نعمتیں سرمدی، تجھ سے کیا کیا مانگئے؟ تجھ سے دولت کونین پر راضی ہونا ایسا ہے جیسے بحر قلزم سے پیاسا پھرنا۔ تجھ سے دنیا اور آخرت مانگنی ایسی ہے جیسے خوان یغما سے بھوکا اُٹھنا۔ تیرا گدا نہیں جو ہفت اقلیم کی سلطنت پر لات نہ مارے تیرا بھوکا نہیں جو نعیم جنت کے آگے ہاتھ پسارے۔ جس نے تجھ سے تیرے سوا آرزو کی اس نے آرزو کرنی نہ جانی۔ جس نے تیرے ہوتے عرش اور مادون العرش پر خاک نہ ڈالی اس نے تیری قدر نہ پہچانی۔ الہی اگر ظرف مختصر میں دریائے بیکراں نہیں سماتا تو ہمارے حوصلے فراخ کر۔ الہی اگر زمین شور میں ابر فیض رساں اپنا رنگ نہیں جماتا تو ہم کو جوہر قابل دے۔

الہی! جس طرح اپنے شریک کو صفحہ امکان سے مٹایا اسی طرح نقش غیر ہماری لوح خاطر سے محوفرما۔ الہی جس طرح ستاروں کو سورج کی روشنی میں کھپایا اُسی طرح ہم کو انوار ذات میں مضمحل کر۔ الہیٰ! وہ جلوہ دکھا جس کا حجاب اُسی کی یکتائی ہے جس کی اوٹ دیدۂ تماشائی ہے جو علم و ادراک کے پردے میں مستور ہے، جس کا منشائے خفا غایت ظہور ہے۔ جس کے طالب کو وصول سے قطع نظر ہے جس کا ملنا حوصلۂ توقع سے باہر ہے جو تقریر میں نہ آئے جو تحریر میں نہ سمائے۔ (مناجات بدرگاۂ قاضی الحاجات۔ مقالات حالی حصہ اول ص۱)

مولوی عبدالحق صاحب نے جس خلوص دلیری اور قابلیت سے زندگی کی تمام دوسری سرگرمیوں سے منہ موڑ کو جتنی طویل مدت تک طرح طرح کی دشواریوں اور مخالفتوں کے باوجود مختلف محاذوں پر اُردو کے تحفظ و ترقی میں جیسی گرانقدر انجام دی ہیں اور اب تک دے رہے ہیں کسی اور نے کسی دوسرے مقصد کے لئے شاید ہی کبھی انجام دی ہوں۔ زندگی کے اس رزمیہ نے انکی تحریروں پر واضح نقوش چھوڑے ہیں جنکو بیان کرنے کا یہ موقع نہیں۔ موصوف کی تحریر میں صحت زبان اور زور بیان کے ساتھہ الفاظ کی کفایت اور معنی کی قطعیت ملتی ہے دونوں

حیرت انگیز حد تک - انکی تحریر پختہ واضح اور معتبر ہوتی ہے - پڑھنا شروع کیجئے تو تھوڑی ہی دیر میں ایسا معلوم ہونے لگتا ہے جیسے الفاظ سے پہلے معنی واضح ہونے لگے ہوں - یہ شخصیت اور انشا پردازی دونوں کا کمال ہے - کبھی کبھی ایسا بھی محسوس ہوا ہے جیسے وہ اپنے طرز فکر و اسلوب تحریر کی رو سے حالی سے جن کے وہ سب سے زیادہ معتقد ہیں اتنے قریب نہ ہوں جتنے سر سید سے - نمونے ملاحظہ ہوں -

(الف) ''مولانا حالی مرحوم ہماری زبان کے اُن بلند پایہ ادیبوں میں سے ہیں جو شاعر بھی ہیں اور نثار بھی - اُردو شاعری میں جو انقلاب انہوں نے پیدا کیا اسکا احسان ہم کبھی نہیں بھول سکتے - اُردو نثر بھی اُن کی بہت کچھ زیر بار منت ہے - اُن سے پہلے اُردو نثر کو یہ رتبہ حاصل نہیں ہوا تھا جو اُن کی بدولت ہوا ان کی نثر نہایت جچی تلی اور متین ہوتی ہے . . . . وہ اس وقت تک کبھی کچھ نہیں کہتے جب تک کہ انہیں کسی بات کے کہنے یا خیال کے ظاہر کرنے کی حقیقی ضرورت پیش نہیں آتی اور جو کہتے ہیں وہ ایسی کہ دل میں اُتر جائے- . . . . . انہیں لفظ کے صحیح اور بر محل استعمال میں کمال حاصل ہے - بعض وقت وہ ہندی کا پرانا یا کوئی غریب لفظ استعمال کر جاتے ہیں لیکن وہ ایسا برمحل ہوتا ہے کہ کلام میں جان پڑجاتی ہے - کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہم ہار کر نثری شاعری کرنے لگتے ہیں - یہ شیوہ ضعف ادبیت کی دلیل ہے - مولانا حتی الامکان کبھی نثر میں شاعرانہ رنگ پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتے کیونکہ یہ نہ نظم ہوتی ہے نہ نثر اور خیال کی صحت اور قوت کو ضعیف کر دیتی ہے ان کی نثر میں متانت قوت صفائی اور ضبط پایا جاتا ہے جو اعلیٰ نثر کے جوہر ہیں''

(دیباچہ از ڈاکٹر مولوی عبدالحق مقالات حالی حصہ اول)

(ب) ''ایسے دو ہم عصر شخص مشکل سے مل سکیں گے جن کے کارنامے بالکل ایک ہی قسم کے ہوں اور یہ اپنی عادات و خصلت اور اصول میں ایک دوسرے سے کوسوں دور ہوں۔ یہ خطوط ان دونوں کی سیرتوں کا آئینہ ہیں - ایک سیاسی غداریوں کا بادشاہ ہے (نواب محسن الملک) تو دوسرا صاف گوئی اور استقلال میں اٹل ہے (وقارالملک) ایک ہوا کو دیکھتا ہے اور زمانہ کے موافق چلتا ہے تو دوسرے کو اپنے ایمان و صداقت پر اعتماد ہے - ایک اپنی فصاحت سے کام نکالتا ہے تو دوسرا اپنی صاف گوئی

سے - ایک اپنی میٹھی میٹھی باتوں سے دل لبھاتا ہے تو دوسرا منطقی دلائل اور حوصلہ کی تہ تک پہنچکر قائل کرتا ہے - ایک کی خوش بیانی و ظرافت اور دوسرے کا وقار صبر و سکون دونوں قابل داد ہیں - دونوں کے اخلاق اپنے اپنے رنگ میں دلفریب اور بے مثل ہیں - ایک گتھی کو سلجھانے میں نتیجہ و انجام کی پروا نہیں کرتا دوسرا اپنے اصول پر نظر رکھتا ہے اور اس سے ایک انچ بھی نہیں ہٹنا چاھتا ایک معاملات کو دیکھ کر جلد جلد رنگ بدلتا بگڑتا اور خوش ہوتا ہے دوسرا پہاڑ کی طرح ایک جگہ قائم ہے - جس پر بیرونی حوادث کا بہت کم اثر ہوتا ہے - محسن الملک کے خطوں میں جوانی کی بے چینی اور تلون ہے اور وقار الملک کے خطوط میں بڑھاپے کی دانائی اور دور اندیشی ہے معلوم ہوتا ہے کہ محسن الملک ہمیشہ جوان رہے اور وقارالملک سدا کے بوڑھے تھے - محسن‌الملک جذبات سے مغلوب ہوجاتے تھے اور وقارالملک جذبات پر غالب آجاتے تھے "-

(رسالہ جوہر عبدالحق نمبر - مولانا عبدالحق کی تنقید ات اور مقدمات پر ایک نظر صفحہ ۱۰۸) -

(ج) مولوی چراغ علی مرحوم کا طریقہ تحریر سب سے الگ اور نرالا ہے -

وہ کبھی جوش میں آکر فصاحت کے دریا نہیں بہاتے - دوسروں کو الزام نہیں دیتے - عبارت کی رنگینی یا لطائف ادبی کا خیال نہیں کرتے اور نہ ناظرین کے جذبات کو اشتعال دے کر اپنی بات منواتے ہیں - وہ نفس معاملہ کو نہایت ٹھنڈے دل اور غور سے دیکھتے ہیں اس کے متعلق تمام واقعات جمع کرتے ہیں اور سوائے قران پاک اور افعال و اعمال انحضرت صلعم کے کسی دوسری خبر پر اپنے استدلال کی بنیاد نہیں رکھتے- ان کا مطالعہ ایسا وسیع ان کی نظر ایسی غائر اور ان کی تحقیق ایسی گہری اور ان کی منطق ایسی مستحکم ہوتی ہے کہ جس مضمون پر وہ قلم اٹھاتے ہیں پھر کسی دوسرے کے لئے ایک لفظ کی گنجائش نہیں چھوڑتے - ان کا زور جذبات انسانی پر نہیں بلکہ استدلال عقلی پر ہے - وہ جذبات کو اُبھار کر جوش میں لانا نہیں چاھتے کیونکہ یہ ناپائدار ہے بلکہ ازراہ تحقیق وہ مضمون کو اس پہلو سے پیش کرتے ہیں کہ اگر پڑھنے والا غور سے پڑھے تو اس کی صداقت اس طرح ذہن نشین ہوجائے کہ پھر اس کا نقش نہ مٹ سکے - وہ شاعر نہیں محقق ہیں وہ فسانہ نگار نہیں منطقی ہیں وہ واقعات اور اصل حقیقت سے بحث کرتے ہیں تخیل و بلند پروازی سے نہیں کام لیتے " -

(مقدمہ اعظم الکلام فی ارتقاء الأسلام حصہ اول از مقدمات عبدالحق صفحہ ۴۳ - ۴۴) -

عابد صاحب کا نقطۂ نظر بالعموم فلسفیانہ اور اخلاقی ہوتاہے۔ لیکن پیش کرنے کا انداز متکلمانہ یا مولویانہ نہیں بلکہ حکیمانہ و ہمدردانہ ہوتا ہے ۔ جہانتک الفاظ و عبارت کا تعلق ہے وہ ان مصطلحات سے پرہیز کرتے ہیں جو قدماء کے ہاں ملتی ہیں جن سے کبھی کبھی توضیح مطالب کا کام اتنا نہیں لیا جاتا جتنا خلط مباحث کا ۔ مصطلحات کے بجائے عابد صاحب عام طور پر استعمال ہونے والے الفاظ و عبارت سے بڑی خوبی سے کام نکال لیتے ہیں ۔ یہ اسوقت تک نہیں آتا جب تک فن کے علاوہ انشاپردازی پر کامل قدرت نہ ہو ۔ اچھی نثر کی جو خصوصیات بتائی گئی ہیں ان میں سے بیشتر ان کی تحریروں میں ملتی ہیں ۔ وہ اتنے ہی اور وہی الفاظ استعمال کرتے ہیں جن کا متقاضی مفہوم و محل ہوتا ہے نہ کہ انشاپرداز کا جذبۂ خودنمائی یا خود حفاظتی ! وضاحت قطعیت اور ادبیت انکی تحریروں کے بڑی نمایاں اور قابل قدر پہلو ہیں ۔ عابد صاحب کے یہاں مزاح کا ایک خاص رنگ ملتا ہے جسکی وضاحت میں اصغر گونڈوی کا یہ شعر پیش کیا جاسکتا ہے ۔

بہت لطیف اشارے تھے چشم ساقی کے
نہ میں کبھی بےخود نہ ہوشیار ہوا !

عابد صاحب کے ہاں حالی کی طرح اخلاقی و ماورائی قدروں کا خاص احساس ملتا ہے ۔ نمونے یہ ہیں ۔

(الف) ,, شا کے ہاتھ میں تنقید اور طنز کی جو بے پناہ تلوار تھی اس سے صرف اسکے مخالفین ہی نہیں بلکہ اسکے موافقین بھی پناہ مانگتے تھے ۔ اس کی دیانت‌داری اور انصاف پسندی کا یہ حال تھا کہ جس جماعت میں وہ شریک ہوتا تھا اس کی کمزوریوں کو ظاہر کرنا اپنا سب سے پہلا فرض سمجھتا تھا وہ سیاسی اور سماجی انقلاب چاہتا تھا لیکن انقلاب پسندوں کی جذبات پرستی اور بے اصولی پر سختی سے نکتہ چینی کرتا تھا ۔ وہ آزادی نسواں کا حامی تھا لیکن اس بات پر شدت سے اعتراض کرتا تھا کہ عورتیں ایک طرف تو دل و دماغ میں مردوں کی برابری کا دعوی کریں اور دوسری طرف صنف نازک بن کر خاص رعایتوں کی طالب ہوں ۔ وہ مروجہ مذہب کا مخالف تھا اور اسپر حملے کرتا تھا ۔ لیکن اس سے بھی زیادہ ان لوگوں کی خبر لیتا تھا جنہوں نے سائنس کو مذہب کی حیثیت دے رکھی تھی ۔ غرض کچھ تو اس یگانہ

وار تربیت کا اثر تھا اور کچھ اسکی نا آشنا طبیعت کا فیض کہ وہ کسی اصول کی تحریک کو آنکھ بند کر کے والہانہ جوش عقیدت کے ساتھ قبول نہیں کرتا تھا - اسکے یہ معنی ہرگز نہیں کہ وہ اپنے خیالات میں راسخ اور دھن کا پکا نہ تھا اخلاق و معاشرت کی اصلاح کی ہر کوشش میں وہ پوری سرگرمی سے حصہ لیتا تھا لیکن دوباتوں کے سبب سے اسکے رفیق اسکے شاکی رھتے تھے - ایک تو یہ کہ وہ ان کے کاموں کا بہت سختی سے احتساب کرتا تھا دوسرے یہ کہ وہ ہر اصلاحی اور انقلابی تحریک کو محض عقل اور انصاف پر مبنی رکھنا چاھتا تھا اور جذبات کے ھیجان کو جو اخلاقی احساس کا جزو اعظم ھے کمزوری کی دلیل سمجھ کر دبا دیتا تھا - خود اس کا دل ھمدردی اور محبت سے معمور تھا - لیکن وہ انھیں منطقیانہ خشکی اور ناقدانہ طنز کے پردے میں چھپاتا تھا - اس کا درد آشنا دل انسان تو انسان حیوانوں تک سے الفت رکھتا تھا -،، (برنارڈشا صفحہ ۱۴۴ مضامین عابد)

(ب) ،، ھندوستان میں آج کل کانفرنس کا بڑا زور ھے - بڑے دن کی چھٹیوں میں جب لوگوں کا ھاضمہ درست ھوتا ھے اور ریل کا ٹکٹ سستا ھوجاتا ھے تو یاران طریقت کو کانفرنس کی سوجھتی ھے، خدا جھوٹ نہ بلائے تو چھوٹی بڑی دو ڈھائی سو کانفرنسیں ہر سال ھوجاتی ھیں - بات یہ ھے کہ میلہ دیکھنے کا شوق ھم لوگوں کی گھٹی میں پڑا ھے مگر میلوں میں جانے کو پڑھے لکھے لوگ اب برا سمجھنے لگے ھیں اس لئے کہ وھاں دنیا بھر کے اجڈ جاھل اکھڑ ھوتے ھیں جن کے پاس جاتے ھوئے ڈر لگتا ھے کہ کہیں ھماری نازک عقل اور سبک تہذیب کو ٹھیس نہ لگ جائے اور یہ وہ آئینہ نہیں،

جو شکستہ ھو تو عزیز تر ھے نگاہ آئینہ ساز میں!

پھر ایک بات یہ بھی ھے کہ پڑھ لکھ کر آدمی کوچیزوں سے زیادہ لفظوں کا شوق ھو جاتا ھے اور اسے حرفوں اور ان کی آوازوں میں کائنات کی حقیقت چھپی ھوئی معلوم ھوتی ھے- میلوں میں چیزوں کا بازار لگتا ھے لفظوں کی دوکانیں نہیں ھوتیں اس لئے پڑھے لکھے لوگوں نے میلے کی جگہ کانفرنس کا نقشہ جمایا ھے جہاں ان کی ضیافت طبع کا پورا سامان موجود ھوتا ھے یعنی گرماگرم تقریریں اور ان میں چٹپٹے گرم مسالے دار فقروں کی چاٹ، لفظوں کی جتنی رسد کانفرنسوں میں ھاتھ آجاتی ھے وہ بہت سے لوگوں کو سال بھر کے لئے خیالات سے بے نیاز کردیتی ھے" - (نمونہ کا خطبۂ صدارت صفحہ ۲۸۳ مضامین عابد -)

(ج) " ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ خالص فلسفیانہ نظریئے کی حیثیت سے انسانیت کا عالمگیر تصور ممکن ہے لیکن جب اس تصور کو ایک زندہ نصب العین کی صورت میں پیش کرنا ہو تو وسیع سے وسیع نظر رکھنے والا بھی اس پر مجبور ہے کہ انسانیت کی تصویر کسی خاص ملت کے آئینے میں دیکھے ۔ اقبال کے لئے ملت بیضائے اسلام اس آئینے کا کام دیتی ہے ۔ ان کے نزدیک انسان کی خودی کی حقیقی تکمیل اور فرد و ملت کا حقیقی ربط صرف اسلام ہی کے ذریعہ سے ممکن ہے ۔ اس لئے کہ اسلام میں فرد اور ملت کا رشتہ اتحاد نسل یا وطن کا محدود تصور نہیں بلکہ توحید اور رسالت کا وسیع اور ہمہ گیر عقیدہ ہے " (اقبال کا تصور خودی صفحہ ۲۹ مضامین عابد)

[گذشتہ صفحات میں جو بحث آئی ہے اسکے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ ساری باتیں کہدی گئیں یا جو کہی گئیں وہ تمامتر صحیح ہیں ۔ نقطہ نظر ایک سے زیادہ ہو سکتا ہے رائیں مختلف ہو سکتی ہیں ناسمجھی کو بھی دخل ہو سکتا ہے ۔ غرض یہ کہ کیا کچھ نہیں ہو سکتا ۔ راقم السطور نے صرف ایک موضوع بحث پیش کردینے کی جسارت کی ہے ۔ اسکو فکر انگیز ورنہ اشتعال انگیز بنانے کے لئے کچھ متعلق اور بہت کچھ غیر متعلق باتیں بھی عرض کر دی ہیں اور بس ۔

میں اپنے سے اکثر بے تکلف ہوجاتا ہوں ۔ ناظرین سے کبھی کبھی ۔ سچائی سے کبھی نہیں۔ اس مقالے میں شاید سب سے یک وقت بے تکلف ہوگیا ! اس اعتراف کے بعد لیکن اسی بنا پر چاھتا ہوں کہ اس موضوع پر گفتگو کا سلسلہ اس شرط پر جاری رکھا جائے کہ آئندہ مجھ سے بہتر اصحاب اس پر اظہار خیال فرمائیں ۔

سرسید کے کچھ غیر مطبوعہ خطوط

از

ڈاکٹر مختارالدین احمد

ریڈر انسٹیٹوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

سر سید احمد خاں کے خطوط کے اب تک دو مجموعے شائع ہوئے ہیں - پہلا مجموعہ جس میں ۵۵ خطوط درج ہیں وحیدالدین سلیم کا مرتب کردہ ہے - دوسرے مجموعے کے مرتب سر راس مسعود ہیں جس میں خطوط کی مجموعی تعداد ۲۴۶ تک پہنچتی ہے اس میں پہلے مجموعے کے بیشتر خطوط شامل کرلیے گئے ہیں - ان مجموعوں میں ظاہر ہے سرسید کے سارے خطوط موجود نہیں - سب سے قدیم خط یکم جون ۱۸۶۲ کا لکھا ہوا ملتا ہے جب وہ غازی پور میں مقیم تھے - دوسرے لفظوں میں ۴۵ سال کی عمر تک فارسی اور اردو میں جسقدر خطوط انھوں نے لکھے وہ ان مجموعوں سے غیر حاضر ہیں - ۱۸۶۲ سے اپنی وفات تک جسقدر خطوط انھوں نے لکھے ہوں گے ان کی تعداد ۲۴۶ سے یقیناً بہت زیادہ ہوگی -

خواجہ حالی نے آج سے کوئی ساٹھ سال پہلے لکھا تھا: "افسوس ہے کہ اب تک کسی نے ان کے خطوط جمع کرنے کی طرف توجہ نہیں کی، اگرچہ امید نہیں ہے کہ ان کا دسواں حصہ بھی اب فراہم ہوسکے لیکن جسقدر دستیاب ہوں ان کا جمع کرنا نہایت ضروری ہے - وہ ایک ایسا مجموعہ ہوگا جو غیروں کو اپنا بنانا اور وحشیوں کو رام کرنا سکھائے گا - وہ سچی دوستی اور سچی محبت کا نمونہ ہوگا، وہ آیندہ نسلوں کو یاد دلائے گا کہ ہمارے اسلاف کیسے بے ریا اور کیسی محبت والے ہوتے تھے ا کسطرح

دوستوں کا دل اپنی مٹھی میں رکھتے تھے اور کیوں کر ان کے دلوں کو شکار کرتے تھے "

حالی کی ان سطروں نے مجھے بہت متأثر کیا - یہ سنہ ۱۹٤۹ کی بات ہے میں اسوقت ایم اے کا طالب علم تھا اور ایس ایس ہال میں مقیم تھا - کچھہ دنوں کے بعد ہال کی طرف سے ہم لوگوں نے "سر سید ڈے" منایا تو اس میں سر سید کی تصانیف و آثار کی نمایش کا ذمہ میں نے اپنے سر لیا - ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب اس زمانے میں ہمارے وائس چانسلر تھے نمایش دیکھنے تشریف لائے تو سر سید کے ہاتھہ کے لکھے ہوئے خطوط اور دوسرے آثار سے انھوں نے بیحد دلچسپی لی - اُنھیں جب معلوم ہوا کہ میں سر سید کے خطوط جمع کرکے شائع کرنا چاہتا ہوں تو ہر اچھے کام کی ہمت افزائی اور مدد پر آمادگی کا جو ان کا معمول ہے اس سے کام لیتے ہوئے انھوں نے ہمت افزائی کی اور ہر طرح مدد کا وعدہ فرمایا -

اسوقت سے اب تک خطوط جمع کرنے ان پر حواشی و تعلیقات لکھنے اور مکتوب الیہم کے حالات جمع کرنے کا کام چپکے چپکے کرتا رہا - اس عرصہ میں متعدد غیر مطبوعہ خطوط ملے، کچھ تو خود سرسید کے تحریر کردہ اور کچھ منشی نجم الدین اور دوسرے اصحاب کے قلم کے لکھے ہوے - "علی گڈھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ" اور دوسرے اخبارات و رسائل سے بھی ان کے بہت سے خطوط حاصل ہوئے - اس طرح اب میرا مجموعہ خاصا بڑا ہوگیا ہے اور اس میں قیمتی اضافہ سر سید کے ان ذاتی خطوط سے ہوا ہے جو انھوں نے اپنے بیٹے : سید حامد، نواسے: حکیم احمدالدین، بہن: عجیبۃالنساء (یا صفیۃالنساء ؟) بیگم اور دوسرے اعزہ کو لکھے ہیں - ۱۲۲ خطوط کا یہ مجموعہ کچھ دن ہوئے پروفیسر آل احمد سرور کی توجہ اور جناب احترام الدین احمد شاغل کی عنایت سے کتب خانۂ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کو حاصل ہوا ہے - "مکاتیب سر سید" کے نام سے خطوط کا یہ مجموعہ انجمن ترقی اردو ہند کی طرف سے جلد شائع ہونے والا ہے - ذیل میں کچھہ مکاتیب زیر ترتیب مجموعے سے درج کیے جاتے ہیں -

(۱) *

لندن

۲۶ نومبر سنہ ۱۸۶۹ع

به عز عرض بندگان عالی متعالی دام اقبالہم[۱]

بعد آداے آداب و تسلیمات فدویانہ عرض پرداز ہے حضور کا نوازش نامہ مؤرخہ ۹ اکتوبر پہنچا اور عزت و افتخار بخشا - حضور کی اس نوازش مربیانہ کا دلی شکر ادا کرتا ہوں -

میں ہر طرح پر حضور کی طمانیت کرتا ہوں کہ «محمود» جس کو حضور نے اسکالرشپ[۲] کے لیے انتخاب فرمایا ہندوستان اور گورنمنٹ دونوں کے لیے نہایت مفید ہوگا. اُس کی طبیعت قدرتی اچھی ہے اور اس کا چال چلن لندن میں اور اس کے خیالات یہاں کی [. . . . .][۳] انگلش گورنمنٹ کی نسبت نہایت عمدہ ہیں . مجھ کو امید ہے کہ کبھی حضور کو اس کے انتخاب کرنے کا افسوس نہ ہوگا .

بلا شبہ حضور عالی سکریٹری آف اسٹیٹ نے جو وظیفہ مقرر کیا نہایت دست گیری کی ورنہ یہاں نوبت فاقہ کشی پہنچ جاتی - یہاں ایسے خرچ پیش آئے ہیں جن کا خیال ہی[۴] نہ تھا. «محمود» کی تحصیل قانونی میں جو لنکانران[۵] میں کرتا ہے مع فیس

---

* یہ مکتوب سید جلال الدین صاحب (کرن پورہ، دہرہ دون) نے ۱۹۳۹ میں یونیورسٹی کو عطا کیا - مدت تک یہ خط یونیورسٹی کے اعلیٰ دفاتر میں بند رہا، آخرکار ۲۰ دسمبر سنہ ۱۹۴۲ع کو اسے آزاد کیا گیا اور کتب خانے کے مہتمم کو بھیجا گیا - [بخط سر سید]

۱ــــ مکتوب الیہ کا نام درج نہیں اور نہ سرسید سے متعلق جو لٹریچر موجود ہے اس میں کہیں بھی اس خط کا ذکر ملا- خان بہادر ڈاکٹر محمد حبیب اللہ خان صاحب کا خیال ہے کہ یہ خط سر ولیم میور کے نام ہوگا جن سے سر سید کے گہرے تعلقات تھے اور جنھوں نے سید محمود کو وظیفہ دلانے میں بڑی مدد دی تھی- خط اُردو میں لکھ کر سید محمود یا کسی اور سے انگریزی میں ترجمہ کراکے انہیں بھیجا ہوگا -

۲ــــ حکومت ہند نے ہندوستانیوں کی اعلیٰ تعلیم کے لیے سفر خرچ کے علاوہ چھ چھ ہزار سالانہ کے ۹ وظیفے مقرر کیے تھے - حکومت اضلاع شمالی مغرب نے اپنے صوبے کے لیے سید محمود کا انتخاب کیا تھا -

۳ــــ یہاں پر کچھ الفاظ کرم خوردہ ہیں پڑھے نہیں جاتے - آیندہ جہاں بھی کاغذ کرم خوردہ ہے یا الفاظ کسی وجہ سے پڑھے نہیں جاتے وہاں نقطے لگا دیے گئے ہیں - ۴ــــ ہی ؟

۵ــــ سر سید کی مراد لنکن ان (Lincoln's Inn) سے ہے -

چیمبر بارسٹر و لکچر وغیرہ تین ہزار روپیہ خرچ ہوا ہے، علاوہ اس کے سو روپیہ ماہواری اس کی پرائویٹ تحصیل میں خرچ ہوتا ہے۔ ہم تین[6] آدمی اور ایک ہندوستانی نوکر[7] ہمارے ساتھ ہے ہم [. . . .] کسی طرح سات سو روپیہ ماہواری کم خرچ نہیں ہوسکتا اور جس قدر ماہواری آمدنی ہے وہ کفایت نہیں کرتی، پس ضرور کسی قدر قرض ہمارے ذمہ ہو جاوے گا۔

«محمود» نے چھہ مہینے چیمبر بارسٹر میں «لا» کی تحصیل کی اور چھہ مہینہ اور کرنی ہوگی اس کے بعد اس کا ارادہ ہے کہ ایک برس تک پرائویٹ[8] اور پبلک قا[نو]نی لکچر میں داخل ہونے کا ہے اور اس تمام زمانے میں انگریزی اور لیٹن اور اگر ممکن ہوا تو گریک کی تحصیل بہ دستور پرائویٹ جاری رکھے گا، جس میں سو روپیہ ماہواری کے حساب سے ڈھائی ہزار روپیہ خرچ ہوگا۔ اپنی فرصت کے وقت مجھہ سے ہندوستان کے قوانین پڑھتا ہے اور میرے یہاں رہنے تک سب پڑھ لے گا۔

اخیر[9] [. .] اکسفورڈ یا کیمبرج یونیورسٹی میں داخل ہونے کا ہے۔ وہاں داخل ہونے اور رہنے میں ڈھائی سو روپیہ ماہواری سے کم کا خرچ نہیں ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس کی ادا کا کس طرح مجھہ میں مقدور نہیں ہے، جب کہ میں ہندوستان میں لوٹ کر آؤں گا مجکو نہایت تکلیف ہوگی بہ نسبت سابق تنخواہ کم ملے گی ہندوستان میں جو قرض کر آیا ہوں[10] وہ ادا کرنا ہوگا؛ اور جو زیادہ خرچ یہاں ہوگا وہ دینا ہوگا با این ہمہ میں نے «محمود» کا دل نہیں توڑا اور اس کی ہمت کو پست نہیں کیا، مجکو امید ہے کہ یہ تمام تدبیر اور انتظام جو «محمود» کی تربیت کا ہے وہ حضور کی طما[نیت کے] قابل ہوگا۔ حضور [[11]. . . لارڈ] لارنس [کی] عنایت اور نوازش ہمارے حال پر حد سے زیادہ گذر گئی زبان قابل ادا شکر کے نہیں ہے۔

۶ سر سید احمد خاں، سید حامد اور سید محمود۔
۷۔ یہ سرسید کا پرانا ملازم تھا اور یورپ کے سفر میں ان کے ساتھ تھا، اس کا نام «چھجو» تھا۔
۸۔ املا سرسید احمد: پریویٹ۔
۹۔ اخیر میں محمود کا ارادہ؟
۱۰۔ سر سید نے اپنی جایداد رہن رکھی تھی اور دس ہزار روپے قرض لیے تھے، پانچ ہزار کا سود ۸ آنہ فی صدی کے حساب سے اور بقیہ پانچ ہزار کا بحساب ۱۴ آنہ فی صدی دیا جانا طے ہوا تھا۔ (خطوط سر سید: ۳۱)
۱۱۔ اصل کرم خوردہ اور؟

میرا رسالہ بابت تعلیم ہندوستان[۱۲] حضور کے ملاحظے سے گذرا اور مجھکو نہایت عزت ہوئی۔ جو میں نے لکھا کہ وہ صحیح ہو یا غلط مگر حضور کو واضح ہوگا کہ ہندوستان کا زندہ ہونا صرف تعلیم پر منحصر ہے اور ابھی سرشتہ تعلیم کو لایق طمانیت کرنے میں بہت کچھ باقی ہے - اور میرا دل چاہتا ہے کہ حضور کا عہد دولت تاریخ میں اس کی تکمیل کی یادگاری ہو - زیادہ حد ادب -

آفتاب دولت و اقبال تاباں باد

عرضـــی

فدوی سید احمد از مقام لندن

(۲)*

علی گڑھ

۹ فروری سنہ ۱۸۸۸ع

واہ واہ جناب محسن‌الملک واہ واہ

عنایت نامہ رجسٹری شدہ پہنچا - اُلٹی شکایت ہے - متعدد خط بھیجے ایک کا جواب نہیں آیا - تار تک کا جواب مرحمت نہیں ہوا اور ہم کو لکھا جاتا ہے کہ تم بھول گئے اور خط نہیں لکھا، واہ حضرت واہ - بہر حال آپ کا عنایت نامہ آیا خدا کا شکر کیا آپ خوش ہیں اور اچھی طرح ہیں، یہی ہم چاہتے ہیں خوش رہو زندہ رہو -

مگر میرے اخیر عریضے کا جواب ضرور دوحرفی بھیج دو کہ چھ ہزار روپیہ کا مدرسے کے لیے وعدہ کیا ہے وہ میری زندگی میں عنایت ہوں گے یا نہیں - مولوی

---

* اصل خط کتب خانۂ مسلم یونیورسٹی میں محفوظ ہے۔ [بخط سرسید]

۱۲ــ انگلستان کے طریقۂ تعلیم پر سرسید نے لندن ہی میں ایک کتابچہ انگریزی زبان میں شائع کیا تھا جس میں ہندوستان کے طریقۂ تعلیم کے نقصانات تفصیل کے ساتھ ظاہر کیے تھے اس کا عنوان تھا: "ہندوستان کے موجودہ نظام تعلیمی پر اعتراضات" یہاں اسی رسالے کی طرف اشارہ ہے -

«محمد مشتاق حسین» صاحب نے جو آپ پر مہربانی کی اُس کا شکر ہے ۔ اس طرف مشہور ہے کہ مولوی «مشتاق حسین» صاحب حیدراباد کے مالک ہیں مگر وہ مثل آپ کے ہم کو اور ہمارے کالج کو بھول گئے ہیں ۔ آپ سب لوگوں کی ترقی سے امید تھی کہ کالج کو نہ بھولیں گے مگر یہ غلط نکلا ۔ لوگ کہتے ہیں کہ مولوی «مشتاق حسین» نے کالج کو نہال کر دیا ہوگا ۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں صاحب سچ ہوگا ۔

کیا آپ « سید محمود » کی شادی میں تشریف لاویں گے ' جو تاریخ کے تقرر کی اطلاع نہ کرنے کا الزام دیتے ہو ۔ اگر آپ یاد کریں تو اس قدر امر کی کہ اُن کی شادی ہونے کو ہے' میں آپکو اطلاع دے چکا ہوں ۔ خیر جو کچھ ہو سو ہو آپ چھہ ہزار روپیہ جو مدرسے کو دینے کے ہیں بھیج دیجیے اصل بات یہ ہے باقی سب باتیں باتیں ہیں والسلام ۔

خاکسار

سید احمد

* (۳)

علی گڑھ

۱۱ ستمبر سنہ ۱۸۸۹ ع

مکرمی مہدی

مجھے یقین ہے تم میری بات کو بالکل [۱۳. . . سمجھتے] ہو ۔ میں آپ کو ایسے یقین سے کہتا ہوں [جیسا یقین] مجھکو اپنی موت پر ہے ۔ «سید محمود» کو اگر اس وقت ان عہدوں پر جو ان کے لیے تجویز کیے گئے ہیں مقرر نہ کیا جاوے تو کالج کو سردست اور نیز آیندہ کو ایسا سخت نقصان پہنچے گا کہ برباد محض ہوجاوے گا ۔

تم یہ کہو [گے] کہ تمہاری یہ رائے غلط ہے ۔ شاید غلط ہو مگر اس بات کو فرض کر کے کہ میری رائے ایسی ہے جس کو میں دل سے یقین کرتا ہوں تو کیا میں کوئی کام [ایسا کر] سکتا ہوں جس کا میرے یقین [..................................]

* عطیہ صاحب زادہ شہزاد احمد خاں مرحوم ۔ [بخط سر سید]

۱۳ ـــ غلط ؟

آپ کو خوب معلوم ھے کہ میں [اپنے] کانشنس اور ایمان پر کام کرتا ھوں اور کچھہ پرواہ نہیں کرتا کہ کوئی کیا کہتا ھے اور اس لیے مجھے اسکی کچھہ پرواہ [نہیں ...] اس کام کو نیک نیتی سے سمجھو یا بدنیتی سے اور ‹‹مولوی سمیع‌اللہ خاں›› صاحب اس کو موافق اپنی طبیعت کے بوجہ رنج و ضد سمجھیں یا جسطرح پر چاھیں ـ پس جو امرمتنازعہ فیہ ھے اس سے نہ میں ٹل سکتا ھوں نہ مولوی ‹‹سمیع‌اللہ خاں›› صاحب ـ انھوں نے علی‌گڑہ میں صاف کہہ دیا کہ میں سیکریٹری ھونا نہیں چاھتا ھوں نہ پریسڈ[نٹ] صرف ‹‹سید محمود›› کی نسبت جو دفعات ھیں وہ خارج ھونی چاھتا ھوں ـ

جو کچھہ ان کو اب تک کرنا تھا انھوں نے کیا ـ خاص علی‌گڑہ میں بہت بڑی مجلس کی مولوی ‹‹محمد کریم›› صاحب نے اپنی [...] گری کے خوب زور دکھائے ـ اور جو کرنا ھے وہ کریں میں تو ان باتوں کو پرمگس کے برابر بھی نہیں سمجھتا ـ آیندہ جو کچھہ [...][14] دیکھا جاوے گا ـ صاحب مجسٹریٹ نے مجھہ سے پوچھا کہ آیندہ کیا ہوگا ـ میں نے کہا کہ آیندہ آپ کی کچھری میں بہت بڑا جلسہ ھوگا ـ وہ متعجب ھوئے میں نے کہا کہ آپ متعجب نہ ھوں ـ ضرور ھم دونوں میں جوتی پیزار اور فوجداری ھوگی ـ تھانہ دار دونو [ں کو] پکڑکر آپ کی کچھری میں لے جاوے گا اور کل شہر وقصبات کے لوگ تماشا دیکھنے آویں گے ـ معلوم نہیں کہ آپ جرمانہ کریں‌گے یا قید کریں‌گے اگر نہایت مہربانی فرماویں گے تو عدم فساد کے مچلکے ضرور لیں‌گے ـ انھوں نے کہا : نہیں نہیں ایسا نہوگا ـ میں [نے] کہا : نہیں نہیں ضرور ھوگا ـ

پس[...] آپ نے کہا سنا ھے جو آیندہ سنیں‌گے ـ آپ بیشک مولوی ‹‹سمیع‌اللہ خاں›› صاحب کو میرا یہ خط بھیج دیں[15] اور جتلادیں کہ [...] اور مفسدانہ [...] ھی سے کام نہیں چلتا ـ وہ دیکھیں [؟] کہ میں کسطرح پیش آتا ھوں اور کہاں تک نوبت پہنچاتا ھوں، وہ ھیں کس خیال میں جہاں تک ھم نے ان کا خیال کیا جس لائق وہ تھے اس [سے] بہت زیادہ بڑا ان کو بنایا اور سمجھا ـ اب ان کا دماغ چل گیا ھے ـ

---

١٤ ـــ ھوگا ؟

١٥ ـــ اس خط کا لب و لہجہ خاصا تند و تیزھی اسی‌لیی غالباً یہ اب تک شائع نہیں کیا گیا ـ معلوم ھوتا ھی مخالفین کو یہ خط مل گیا تھا اور انھوں نی اسکو چھاپ کر مشتہر کردیا تھا ـ سرسید، وقارالملک کو ایک خط میں لکھتی ھیں : ‹‹بیشک آپ نی نہایت نا مناسب طریقہ اختیار کیا ـ اگر میں نی پرایویٹ خط میں ‹‹مہدی علی›› کو لکھا تھا کہ تم یہ خط ‹‹نواب انتصار جنگ›› کو دکھلا دو یا مولوی ‹‹سمیع اللہ خان›› کو بھیج دو تو میری صاف دلی پر دال تھا اس لکھنی سی وہ خط پبلک نہیں ھوسکتا اور کوئی حق ان کو نہیں تھا کہ اسکو چھاپ کر مشتہر کرتی› ـ(خطوط سرسید : ١٠٠)

تو میں ہر طرح جوتی پیزار، لاٹھی پوگھا، چھری کٹاری جسطرح وہ چاھیں ان سے موجود ہوں - اگر مرد ھیں تو فرانس[16] کی عمل داری میں چلیں اور گولی سے لڑیں[1] - پھر آپ کیا ڈراتے ھیں اور وہ کیا ڈراتے ھیں کہ کالج کو نقصان پہنچاویں گے - بیشک تم ان کو متنبہ [؟] کرو کہ اگر کسی مجلس میں، میں اور وہ شریک ہوں گے تو ان کو [...] اور سیدھی سیدھی طرح بات چیت اور کاروائی کرنی چاھیں گے [؟] ورنہ نتیجہ وھی ہوگا جو ہوگا -

انھوں نے جب وہ علی گڑہ آئے تھے تو «محمد سعید خاں[17]» کی معرفت کہلا بھیجا کہ ان کا ارادہ تمہارے پاس چلے آنے کا ھے - میں نے کہا کہ اگر وہ برسر اتحاد ہوں میں خود ابھی ان کے پاس جاتا ہوں اور ھاتھہ پکڑ کے کہتا ہوں کہ جو کچھہ ہوا سو ہوا «لاتثریب علیکم الیوم» لیکن اگر وہ اپنی ضد یا [اپنی] بات سے نہ ھٹیں تو میرا یا ان کا آنا جانا بے فائدہ ھے - «محمد سعید خاں» نے ان سے کہا ان کا جواب نفی تھا - کیا [ان] پر شیطان چڑھا ھے کہ بجز اس کے کہ آگ [؟] میں ہو تو یا مسلمان [؟] ہو دوسری بات نہیں ھے - میرا دل خدانے ایسا صاف بنا [یا] ھے کہ غدر میں جن لوگوں نے قتل کرنے میں کچھہ باقی نہیں چھوڑا تھا تمام تکلیفیں ہوئی تھی - مال اسباب سب لوٹ لیا ان سے [...] میرے دل میں کسی طرح رنج نہ تھا اور بالکل دل صاف تھا -

«سمیع اللہ خاں» کی باتیں اور ان کی حماقتیں میرے دل پر کیا کدورت [پیدا کر] سکتی ھیں - میں تم کو یقین دلاتا ہوں کہ اس وقت بھی جسقدر غصہ ہو [...] کدورت یا رنج کی مولوی «سمیع اللہ خانصاحب» کی طرف سے میرے دل میں نہیں ھے - میں ان کی باتوں کو حماقت پر محمول کرتا ہوں - مگر میں کوئی ایسی بات جس سے مجھکو تکلیف [...] دوسری چیز میں نقصان کا ھے جس پر [میں] اپنی [زندگی] قومی فلاح کے لیے [وقف ....] سمیع اللہ خاں [کی] مخالفت سے بھی نقصان ہوگا - اگر فرض کیا جاوے کہ ہوگا تو وہ بہت کم اس سے ہوگا جو اسکی دوسری صورت میں میرے یقین کے موافق ہونے والا ھے - پس جو بلا کہ اخف ھے اس کو اختیار کرنی چاھیے -

۱۶ سرسید نے ایک پرجوش مضمون «علی گڑہ گزٹ» میں بھی شائع کیا تھا جسمیں فرانس چل کر ڈوئل لڑنے کا انہیں چیلنج دیا تھا۔
۱۷—سر سید کے ایک پرانے دوست، ان کا ذکر حیات جاوید : ۶۸۳ (طبع سوم ، علی گڑہ سنہ ۱۹۲۲ ء) میں آیا ہے ۔

[یہ] جواب تو ایک خط کا تھا دوسرا خط آپکا میں نے پڑھا اور نہایت افسوس ہوا - ڈنر پر جو اسپیچ تم نے کی مولوی ‹‹مشتاق حسین›› صاحب نے اس کا جواب دیا تھا یا نہیں - والدۂ ‹‹راس مسعود›› کے نام کا جو خط ہے میں ان کو دے دوں‌گا - آج ہی شام کو میں الہ آباد [جاتا ہوں] - کل صبح [ان شاءاللہ] وہاں پہنچ جاؤں گا -

یہ تو سب باتیں ہوئیں، آپ سے اور [. . .] بھابھی صاحبہ سے دست بستہ یہ عرض ہے کہ ‹‹نظیر›› کی شادی میں بہت دھام دھام ہوئی دعوتیں ہوئیں اور ہم‌کو نہ پوچھا گیا ہمارا حصہ کہاں ہے میں نے خط بھی بھابھی صاحبہ کی خدمت [میں] مبارک باد [اور] بطلب حصہ روانہ کیا اسکا جواب تک نہیں آیا - والسلام ۔

خاکسار

سید احمد

(٤)*

[الہ آباد]

۳۰ ستمبر سنہ ۱۸۸۹ع

مکرمی مہدی

میں آج الہ‌آباد سے علی‌گڑھ جاتا ہوں - آپ کا تار درباب قرضہ دس ہزار روپیہ کے پہنچا - آپ نے لکھا ہے کہ میں آپ کی ضمانت پر کنگ اینڈ کو[18] بومبے سے دس ہزار روپیہ پانچ سو روپیہ مہینے کی قسط پر قرض لوں - مگر یہ بتانا چاہیے کہ کیا طریقہ اس سے قرض لینے کا ہوگا - مجھہ سے اور کنگ کنگ سے اس قسم کا معاملہ کبھی نہیں ہوا- پر منظور کرلے - جب وہ منظور کرلے گا تو میں اس سے خط و کتابت کروں گا -

* از ذخیرۂ امین زبیری مرحوم -

۱۸ ــ بمبئی کی ایک مشہور کمپنی جو ممالک یورپ کو سفر کو لیو ٹکٹ وغیرہ فراہم کرتی تھی اور مسافروں کو دوسری آسانیاں بہم پہنچاتی تھی - اس نام کی غالباً کوئی کمپنی اب وہاں موجود نہیں . آجکل ایک کمپنی Cox & King وہاں ضرور ہو اور اسکو تعلقات یورپ کی بعض ایجنسیوں سو بھی ہیں . یا تو اس کمپنی کا نام اب بدل گیا ہو یا سر سید نو غلطی سو «کوکس اینڈ کنگ» کو «کنگ اینڈ کنگ» لکھہ کر ہیں -

پس آپ اس کو ایک چٹھی لکھیں تاکہ وہ مجھکو دس ہزار روپیہ قرض دینا آپ کی ضمانت جو ھینڈ نوٹ[١٩] اوسکو دیا جاوے غالباً وہ اس پر آپ کے دستخط بھی چاھیے گا بہر حال صاف طور پر بتانا چاھیے کہ اُس سے یہ معاملہ کیونکر طے ھوگا ۔ اس امر کے طے کرنے میں تاخیر نہیں چاھیے ۔ جس قدر جلد ممکن ھو اوسکا انجام ھوجانا نہایت ضروری ھے ۔ جواب بہ مقام علی‌گڑہ روانہ فرمایئے ۔ والسلام

سید احمد

آپ کنگ کنگ اینڈکو [کو] لکھ بھیجیے کہ فارم اس کاغذ قرضہ کا جسکو مجھے لکھ دینا اور دستخط کردینا ھوگا میرے پاس بھیج دے فقط ۔

(٥)*

الہ‌آباد

٢٦ ستمبر سنہ ١٨٨٩ع

عزیزی و مکرمی نواب انتصار جنگ بہادر

شاید آپ‌کو یہ بات معلوم ھوگی یا نہیں کہ ایک عرصے سے جب کہ مولوی «مہدی علی» ولایت بھی نہیں گئے تھے میں اُن‌کو بہ تاکید صلاح دیتا رھا کہ اب نوکری سے علحدہ ھوکر بقیہ زندگی میرے ساتھ علی‌گڈہ میں بسر کرنی چاھیے۔ آدمی اس واسطے پیدا نہیں ھوا کہ تمام عمر غلامی میں بسر کرے اور کسی وقت خاص میں اپنے دل کی خوشی اور آزادی میں اپنے تئیں نہ ڈالے ۔ تابع داری خاص دلی حرکتوں پر پردہ ڈالے رکھتی ھے ۔ میں اس شخص کو نہایت بدنصیب سمجھتا ھوں جس کے دل پر تابہ مرگ وہ پردہ پڑا رھے اور خاص دل کی حرکتوں کو جو بجز آزادی کے اور کسی حالت میں اُبھرتی نہیں اُبھرنے نہ دے ۔ خیر میری یہ رائے ھے اور آپ یقین کرتے ھوں گے کہ «مہدی علی» کو نہایت عزیز رکھتا ھوں بلکہ چاھتا ھوں اور جو شخص جس سے محبت رکھتا ھے وہ ضرور اس کے لئے

---

* عطیہ صاحبزادہ شہزاد احمد خاں مرحوم۔

١٩ــــ املاء سر سید : ھنڈ نوٹ ۔

وهی چاهتا هے جس کو وہ اچھا سمجھتا هے اب مجھکو معلوم هوا هے که مولوی «مہدی علی» نے استعفاء دے دیا هے مگر آپ اس میں خلل انداز هیں اور آپ کہتے هیں که اگر تم نوکری چھوڑ دوگے تو میں بھی نوکری چھوڑ دوں گا[20] - میں تم کو بھی کسی وقت یہی نصیحت کروں گا جو «مہدی علی» کو کرتا هوں مگر تمہارے لیے ابھی وقت نہیں آیا هے - بہ هر حال تمہارا یه کہنا که میں بھی نوکری چھوڑ دوں ، «مہدی علی» کے استعفاء منظور هونے میں پورا خلل ڈالنا هے کیوں که دونوں کا ایک ساتھ علاحدہ هونا محالات سے هے - غالباً آپ کے دل میں یه خیال آیا هوگا که لوگ آپ کو بدنام کریں گے که آپ «مہدی علی» کے استعفاء دینے کے باعث هوئے - مگر یه خیال صحیح نہیں هے - در حقیقت میرے نصائح نے اُن پر پورا اثر کیا هے اور دل سے وہ اب نوکری سے علاحدہ هونا چاهتے هیں - لوگ دنیا میں کسی کو چین لینے نہیں دیتے ' پھر لوگوں کے کہنے پر خیال کرنا محض لغو هے ' مجھے یقین هے که جو کام میں نے صرف خالص نیت اور صرف قومی بھلائی کے لئے کیا هے اُس کی نسبت لوگ اور بہت مقدس لوگ کیا کیا کچھ کہتے هیں - کیسے کیسے مقدس لوگ مجھے خود غرض' بد دیانت' تعمیرات مدرسه میں غبن اور چوری کرنے والا وغیرہ وغیرہ بیان کرتے هیں اور مقدس هاتھوں سے جو پانچ وقت وضو سے دھوتے هیں ایک سلسله آرٹکلوں پمفلٹوں کا چھپ رها هے اور مشتہر هو رها هے - پس آدمی کو اپنے خدا کے سامنے نیک نیتی سے کام کرنا چاهیے لوگوں کے کہنے پر مطلق خیال کرنا غلطی هے - پس اسی طرح آپ کو بلحاظ اس کے که لوگ کیا کہیں گے، مولوی «مہدی علی» کے استعفاء کی منظوری کے لیے کوشش کرنی چاهئے نه که خلل انداز هونا - بلا شبہه اس وقت آپکو خدانے اختیار دیا هے اور محبت کا مقتضا یه هے که آپ «مہدی علی» کے ساتھ سلوک کریں اور وہ سلوک یه هے که گورنمنٹ سے ایک معقول و مناسب پنشن انکو دلوا دیں - آپ کی سعی سے بلاشبہه یه هو سکتا هے اور آسانی سے هوسکتا هے - یه بھی آپ کو یقین هوگا که بعد منظوری پنشن و استعفاء فی الفور «مہدی علی» حیدرآباد سے علی گڑہ چلے آویں گے اور میرے ساتھ رهیں گے جس کے لیے میں نے بندوبست کر رکھا هے اور بقیه عمر میرے ساتھ علی گڑہ میں

۲۰ــ اوا خر سنه ۱۸۹۰ع میں انهوں نے بالآخر استعفا دے هی دیا - لیکن سر سید اور دوسروں کے سمجھانے سے انهوں نے استعفا واپس لیا - سر سید نے اس پر بہت اچھا مبارک باد کا انہیں خط لکھا جو «خطوط سرسید» میں موجود هے -

گذرائیں گے۔ یا میں ان کو دفن کرونگا یا وہ مجھکو دفن کریں گے اور بقیہ عمر گوشہ نشینی اور خاموشی میں بسر کریں گے۔ پس جب کہ ان کا یہ ارادہ ہے جس پر میں یقین کرتا ہوں تو اُس میں خلل انداز ہونا کچھ سلوک نہیں ہے بلکہ درحقیقت بد سلوکی ہے ۔ آپ کے اصرار کا اور اُن کی منظوری استعفاء اور تقرر پنشن میں سعی نہ کرنا یا اُس میں خلل انداز ہونا شاید آپ بہ مقتضائے محبت و دوستی ایسا کرنا سمجھتے ہوں مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جب انہوں نے ایسا ارادہ مصمم کرلیا ہے تو ایک دن وہ [. . . ۲۱] چھوڑ چھاڑ کر چلے آویں گے گو کہ ایسا کرنے میں شاید اُن کو نقصان پہنچے مگر جب کوئی شخص کچھ کرنے پر آتا ہے تو کر ہی بیٹھتا ہے ۔ اُس وقت البتہ آپ کو لوگ بدنام کریں گے ۔ اور میں بھی آپ کی نہایت شکایت کروں گا ۔ مختصر یہ ہے کہ آپ اُن کی منظوری استعفاء اور تقرر پنشن مناسب پر سعی فرماویں ۔ آپ کی ادنی کوشش سے بہت آسانی سے ہوسکے گا اور میں اور مہدی علی دونوں آپ کے نہایت ممنون احسان ہوں گے ۔ میں ۳۰ ستمبر کو علی‌گڑہ واپس جاؤں گا

والسلام

خاکسار

سید احمد

(٦)*

علی‌گڑہ
۲۰ مارچ سنہ ۱۸۹۳ع

عزیزی مکرمی

کیا یہ مضمون جس کے نیچے نشان ہے کسی اخبار میں چھپا ہے ؟ جہاں تک مجھے خیال آتا ہے میں یقین کرتا ہوں کہ «پانیر» میں یہ مضمون نہیں چھپا ۔ میں نے جو کچھہ خط سابق میں لکھا تھا وہ صرف اس لفظ کی نسبت تھا جو رزولیشن [. . . ۲۲] میں بعد کو تبدیل کیا گیا تھا اور اس کی نسبت آپ کو لکھا تھا کہ اس مضمون کو دوبا

* از ذخیرۂ امین زبیری مرحوم .
۲۱ — اصل کرم خوردہ ہے ممکن ہو : «سب کچھ» ہو .
۲۲ — یہاں پر ایک لفظ ہے جو پڑھا نہیں جاتا .

چھپوانا مناسب نہیں ہے - بہ ہر حال اگر آپ ان امور کی نسبت کوئی کاروائی ضروری و مناسب سمجھتے ہیں بلاشبہ آپ جیسا مناسب سمجھیں وہ کریں، مجھے اس میں کچھ عذر نہیں ہے - مگر میں اپنے نزدیک اس قسم کی غلطیوں کی جو اخباروں میں ہوجاویں پیچھے پڑنا اور اس کے درپے ہونا فضول و بے فائدہ سمجھتا ہوں بلکہ زیادہ بحث میں ڈالنا نامناسب جانتا ہوں -

مجھے تردد ہوگیا ہے کہ قاضی عزیزالدین احمد[۲۳] نے جو آپ کی اسپیچ اور مباحثہ جو آپ کی اسپیچ پر ہوا قلم بند کیا ہے اس میں وہی پورے پورے الفاظ ہیں جو آپ نے فرمائے تھے یا خلاصے کے طور پر ہے مگر جو کوشش اسپیچوں کے قلم بند کرنے کی جاتی ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوسکتا ہے -

بریلی میں کونسل کا اجلاس ہے ۲۵ مارچ کو میں بریلی میں ہوں‌گا - والسلام

سید احمد

(*۷)

علی گڑھ

۲۸ ستمبر سنہ ۱۸۸۵ ع

عزیزی حکیم احمد الدین

مخدومی مولوی «شبلی صاحب» جن کو غالباً تم بھی جانتے ہو اور میری کوٹھی چھوٹے بنگلے میں رہتے ہیں دو چار روز کے لیے دھلی میں جاتے ہیں بذریعہ اس رقعے کے وہاں آویں گے ان کو مکان میں اُتارو اور سب طرح پر خاطر کرو - ان کے ایے کھانا ان کی مرضی کے موافق کھلاؤ - کسی طرح انکو تکلیف نہو - والسلام

خاکسار

سید احمد

---

* یہاں سے سارے خطوط مجموعۂ حکیم احمدالدین سے ماخوذ ہیں - یہ خطوط اب جے پور سے علی‌گڑھ آگئے ہیں - بیشتر سرسید ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں اور کچھ منشی نجم‌الدین کے تحریر کردہ ہیں لیکن ان سب پر دستخط سرسید کے موجود ہیں -

۲۳- قاضی سر عزیزالدین احمد مرحوم وزیراعظم ریاست دتیا

(۸)

علی گڑھ
۱۴ جنوری سنہ ۱۸۸٦ ع

عزیزی احمد الدین

جب ‹‹مصطفےٰ خاں صاحب›› [۲۵] پہنچیں [۲٦] ان کی بخوبی خاطر کرو - اُن کو اور اُن کے ساتھ جو آدمی ہوں اُنکو اچھی طرح کھانا کھلانے کا بندوبست کرو اور جو خرچ ہو مجھ سے منگالو - والسلام

خاکسار
سید احمد

(۹)

علی گڑھ
۱۰ جنوری سنہ ۱۸۸٦ ع

عزیزی احمد الدین

تمہارے دو خط پہنچے- پہلے خط میں فہرست ملفوف تھی- حاجی ‹‹محمد مصطفےٰ خاں›› اگر دہلی جاویں گے تو دو ایک دن رہیں گے اُن کی خاطر و تواضع کرنی چاہیے - کچھ تکلف نہ ہو معمولی عمدہ کھانا دینا چاہیے - پانچ سات روپے سے زیادہ کا خرچ نہیں ہے - بہر حال جو خرچ پڑے مجھ سے منگا لینا . . . نہایت تعجب ہے کہ تم نے لکھا کہ ‹‹مصطفےٰ خاں›› کے ٹھہرنے میں پچاس ساٹھ خرچ ہونگے - اگر وہ دو تین روز ٹھہریں گے اور دوتین روپیہ روز خرچ ہوں گے تب بھی نو دس روپیہ سے زیادہ خرچ نہیں ہوسکتے - والسلام

خاکسار
سید احمد

۲۵ــنواب مصطفیٰ خاں صاحب شیفتہ مراد ہیں . نواب صاحب دہلی میں چند دن قیام کرنا چاہتے تھے انہوں نے سر سید کے نام ایک رقعہ لکھا ، اسی کاغذ پر سر سید نے یہ خط حکیم احمدالدین کو لکھا ہے . نواب صاحب کے رقعہ کی عبارت یہاں درج کی جاتی ہے :

جناب مخدومی مکرمی بندہ

میں ۲۱ جنوری کو دہلی جاؤں گا - آپ سید حامد صاحب کو میرے ٹھہرنے کی اپنے مکان میں اطلاع فرماویں ،

مصطفیٰ خاں

۲٦ــاملا سر سید : پہونچیں

(۱۰)

نینی تال
۲۸ ستمبر سنہ ۱۸۸۸ع

عزیزی احمد الدین

تمہارا خط پہنچا سب کی خیروعافیت سے طمانیت ہوئی۔ ہم سب بھی یہاں خدا کے فضل سے بخریت ہیں۔ ہمارا ارادہ ہے کہ ۲۵ اکتوبر کو یہاں سے روانہ ہوں گے اور ۲۹ کو علی گڑھ پہنچیں گے۔ علی گڑھ پہنچنے کے ایک دو روز بعد میں دھلی آؤں گا۔ شاہ زادۂ والا گہر صاحب سے ملنے میں مجھے بہت خوشی ہوگی خواہ وہ علی گڑھ میں تشریف لاویں، یا دھلی میں جب میں آؤں ملاقات ہو۔

دھلی میں بمقام مسجد فتح پوری جو عام مسلمانوں کا جلسہ برخلاف کانگریس ہوا اس سے نہایت خوشی ہوئی۔ پہلے جلسے [. . .] میں جو مسلمان ناواقفی سے شریک ہوئے اُس کا افسوس ہے۔ اُمید ہے کہ شاہزادہ «مرزا سلیمان شاہ» تمام حالات مجلس کے تحریر فرماکر میرے پاس بھیج دیں گے۔ «سید حامد» کو اور ھمشیرہ «عجیبۃ النساء بیگم»[۲۷] اور سب کو سلام کہ دینا اور یہاں کی خیروعافیت سے سب کو اطلاع دے دینا۔
والسلام

خاکسار
سید احمد

۲۷۔ نام صاف نہیں پڑھا جاسکا۔ حالی نے ان کی صرف ایک بہن کا ذکر کیا ہے جن کا نام «صفیۃ النساء بیگم» تھا اور جن کا انتقال کچھ کم ۹۰ برس کی عمر میں دسمبر سنہ ۱۸۹۲ع میں دھلی میں ہوا۔ (حیات جاوید : ۲۲)

(۱۱)

علی گڑھ
۷ نومبر سنہ ۱۸۸۹ع

عزیزی احمد الدین

ہمارے ہاں سے « سید حامد » پرانے[28] لیمپ سبزرنگ کے لے گئے تھے - وہ لیمپ[29] معمولی تیل ارنڈی یا سرسوں کے جلنے کے ہیں۔ اُن لیمپوں میں دو عدد شیشے ہوتے ہیں ایک چمنی اور دوسری چھوٹی ہانڈی -

میں مدرسة العلوم کے لیے سو لیمپ اُسی طرح کے جس میں معمولی تیل جلے بنوانی چاہتا ہوں - ٹین کا لیمپ تو بعینہ اسی قطع کا اور صرف چمنی اُس میں ہو، ہانڈی کی ضرورت نہیں - پس تم وہاں کے کاریگروں سے پوچھو کہ بناویں گے اور فی لیمپ کیا دام لیں گے - بغیر ہانڈی کے ، صرف چمنی ہوگی - والسلام

خاکسار
سید احمد

(۱۲)

علی گڑھ
۲۰ نومبر سنہ ۱۸۸۹ع

عزیز[ی] احمدالدین

بورڈنگ ہاؤس کے لیے ایک باورچی درکار ہے - تنخواہ چھ روپیہ ماہوار اور کھانا ہے - کام سالن پکانا اور کبھی پلاؤ پکا دینا ہے مگر سالن یا پلاؤ بیس سیر سے کم نہیں پکتا - سالن دونو[ں][30] وقت اسی قدر پکانا ہوگا - اس بیان سے مطلب یہ ہے کہ چھوٹی ہانڈی پکانی نہیں ہے بلکہ بڑی ہانڈی پکانے والا درکار ہے مگر اچھا پکانے والا ہو اُس کو تلاش کرکے جلد تر بھیج دو - والسلام

خاکسار
سید احمد

۲۹ـــ املا سرسید : لمپ -

۲۸ـــ املا سرسید : پورانی -

۳۰ـــ سرسید ہمیشہ «دونو» بغیر نون کی لکھتے تھے- یہاں اور ہر جگہ املا زمانۂ حال کے دستور کے مطابق کردیا گیا ہے ۔

(۱۳)

الہ آباد
۱۲ دسمبر سنہ ۱۸۹۲ع

عزیزی حکیم احمدالدین

تمھارا خط مؤرخہ ۹ دسمبر پہنچا - میں نے خان بہادر[۳۱] منشی «محمد الہی بخش» [کے] پاس دو ایک روز ٹھرنے کا اس لیے ارادہ کیا ہے کہ بہت سے امور متعلق کانفرنس اُن سے کہنے اور سننے ھیں اور نیز جسقدر ممبروں کے نام اُن کے پاس ائے ھیں اور جسقدر میرے پاس آئے ھیں اُن سب کا مقابلہ کر کے فہرست بنانی ھے ، اور جو روپیہ میرے پاس اور ان کے پاس آیا ھے اس کا مقابلہ کرنا ھے اور چند کام ایسے ھوں گے کہ ایک جگہ ھونے سے درست ھو جاویں گے - اگر میں اپنے مکان میں ٹھروں تو اُن کاموں کے انجام ھونے میں نہایت حرج پڑے گا - دو ایک روز وھاں ٹھر نے کے بعد مجھکو اسی جگہ جا کر ٹھرنا ھو گا جہاں اجلاس ھو گا - اور وھاں تمام کاغذات جو اجلاس میں پیش ھوں گے ان کا مرتب کرنا ھو گا - اگر مولوی «زین‌العابدین»[۳۲] میرے پاس ساتھ آئے تو ان کو اختیار ھے کہ چاھے وھاں ٹھریں جہاں میں ٹھروں چاھے گھر پر «سید حامد» کے پاس ٹھریں - علاوہ مولوی «زین‌العابدین» کے تین شخص میرے ساتھ آویں گے جن کی ضرورت کانفرنس کے کاموں کے انجام دینے کی ھوگی - اول بابو منشی «شیام بہاری لال»[۳۳] دوم لالہ «نند کمار»[۳٤] ، سوم «ٹٹو» یعنی منشی «نجم‌الدین»[۳۵] ، کیونکہ یہ تینوں آدمی ھیں جو تمام

۳۱ــ منشی محمد الہی بخش ، سر سید کے دوستوں میں تھے - یہ سہارن پور کے رہنے والے تھے اور دھلی میں نہر کے محکمے کے ڈپٹی کلکٹر تھے . ان کے متعدد اعزہ نے بعد کو علی گڑھ کالج میں تعلیم حاصل کی ، جن میں صدیق صاحب ، محمود صاحب اور رفیق صاحب قابل ذکر ھیں - رفیق صاحب ان چار طالب علموں میں تھے جو علی گڑھ سے پہلی مرتبہ انگلستان تعلیم حاصل کرنے گئے تھے - یہ بعد میں ھائی کورٹ کے جج بنے اور جسٹس رفیق کہلائے -

۳۲ــ مولوی زین‌العابدین ، جنہیں سر سید کبھی اپنے خطوط مین «مخدومی زین‌العابدین» کبھی «زینو بھیا» اور کبھی محبت سے صرف «زینو» لکھتے تھے ، سر سید کے خاص رفقا میں تھے - صوبہ متحدہ میں سب جج رہے پھر رامپور میں ملازم ھوئے - سنہ ۱۹۰۵ میں وفات پائی اور علی گڑھ میں سرسید کے پاس دفن ھوئے -

۳۳ــ یہ شخص ، سیکریٹری کے دفتر میں ھیڈ کلرک تھا ، سر سید کے آخری زمانے ھیں جعلی چیکوں کے ذریعہ کالج کی ایک بڑی رقم (ایک لاکھ پانچ ھزار چار سو نو روپیے) اس نے خرد برد کر لی -

۳٤ــ شیام بہاری لال کا نائب -

۳۵ــ سر سید کے سیکریٹری اور کاتب جو سفر حضر میں برابر انکے ساتھ رہتے تھے ، ان پر راقم کا ایک تفصیلی مضمون حلقۂ ارباب ذوق لاھور کے رسالہ «نئی تحریریں» شمارہ (۱) میں شائع ھوا ھے ، ابھی دو تین ماہ ھوئے افسوس ھے منشی صاحب کا علی‌گڑھ میں انتقال ھو گیا - رحمہ اللہ رحمہ واسعۃ -

تحریرات کانفرنس کا کام کریں گے - «نجم الدین» ضرور تمہارے پاس ٹھہرے گا اور وہاں آرام سے رہیگا -

بابو «شیام بہاری لال» اور «نندکمار» کی نسبت میں ابھی نہیں کہ سکتا کہ وہ کیا بندوبست کریں گے - یہ بھی شبہہ ہے کہ مولوی «مشتاق حسین» صاحب میرے ساتھ دھلی میں آویں اور غالباً وہ میرے مکان میں ٹھہرنا پسند کریں گے - پس تم مکان کو سب طرح پر درست رکھو کیا عجب ہے کہ دو روز منشی «الٰہی بخش» کے پاس ٹھہرکر اور تمام کاموں کو درست کرکے میں بھی دو ایک دن آن کر اپنے گھر پر رہوں - «سید حامد» کو بھی یہ خط دکھا دینا - «سید محمود» کی طبعیت ابھی تک صاف نہیں - پہلے کی بہ نسبت آرام ہے - اُن کا ضرور ارادہ تھا کہ کانفرنس میں شریک ہوں مگر بعض اُمور ایسے ہیں کہ وہ اخیر دسمبر تک الہ آباد سے روانہ نہیں ہو سکتے - شاید ۳۰ دسمبر تک وہ علی گڑہ پہنچ جاویں اور ٹرسٹیوں کے اجلاس میں شریک ہوں ورنہ ۲ یا ۳ جنوری کو علی گڑہ پہنچیں گے - والسلام

خاکسار
سید احمد

(١٤)

علی گڑہ
۱۵ جنوری سنہ ۱۸۹٤ع

عزیزی احمد الدین

«رام لال» سنگ تراش تمہارے پاس پہنچتا ہے اس کو ساتھہ لے جا کر جامع مسجد دکھادو- اس کو جامع مسجد [کے] اگلے در اور اس کے پائے دیکھنے ہیں کہ کس صورت کے بنے ہوئے ہیں- اُسی صورت کے پائے اور محرابیں ہم کو مدرسے کی مسجد میں بنانے ہیں - شاید کوئی شخص اُس کو مسجد میں جانے نہ دیتا - اس لیے تم کو رقعہ لکھا ہے کہ تم اپنے ساتھہ لے جا کر دکھلا دو - اگر بھربھرا پتھر ملے تو اس کے ہاتھ بھیج دو - والسلام

خاکسار
سید احمد

(۱۵)

علی گڑھ

۲۸ جنوری سنه ۱۸۹٤ع

عزیزی احمد الدین

میں بتاکید تم کو لکھتا ہوں که پهولوں کی جو رسم ہے وہ «سید حامد» مرحوم کی نسبت ہرگز مت کرنا؛ اورگھر میں کهدو که جو عورت آوے وہ تهوڑی دیر ٹهرکر چلی جاوے، کوئی رسم پهولوں کی نه ہو ـ والسلام

خاکسار

سید احمد

(۱٦)

علی گڑھ

۱٦ نومبر سنه ۱۸۹٤ع

عزیزی احمد الدین

تمہارا خط پہنچا. همشیرہ[۳٦] کی علالت طبع جو حد سے زیادہ ہوگئی ہے اُس کا مجهکو نہایت رنج ہے. میں ہر چند دل کو دہلی آنے پر مضبوط کرتا ہوں مگر وہاں کے مکانات اور «سید حامد» مرحوم کا رنج اسقدر دل پر اثر کرتا ہے که قدم نہیں اُٹهتا. اب تک «سید حامد» مرحوم کا غم میرے دل سے کم نہیں ہوا. یہاں اور کاموں کے خیال میں دن گذر جاتا ہے مگر دہلی کے خیال سے غم تازہ ہوجاتا ہے ـ دو دن سے میری طبیعت بهی کسی قدر علیل ہے. بہر حال میں ارادہ دہلی آنے کا اور همشیرہ صاحبه کو دیکهنے کا مصمم رکهتا ہوں. کہاں تک دہلی جانے سے پرہیز کروں گا. بہر حال اگر قسمت میں ملنا ہے تو میں آکر ملوں گا. تم اُن کے حال کا برابر خط لکهتے رہو، اگر ممکن ہو تو یه خط همشیرہ صاحبه کو سنا دینا ـ والسلام

خاکسار

سید احمد

۳٦ـــ خواجه حالی کا بیان که سر سید کی ایک بہن تهیں «صفیة النساء بیگم» جن کا انتقال ۱۸۹۲ میں ہوا، سہو سے خالی نہیں. یا تو ان کا سال وفات ۱۸۹۲ صحیح نہیں اس لیے که یہاں سرسید ۱۸۹٤ع میں ان کی علالت کا ذکر کر رہے ہیں؛ یا پهر ماننا پڑے گا که ان کی دو بہنیں تهیں، «صفیة النساء» اور «عجیبة (؟) النساء» ـ پہلی کا انتقال ۱۸۹۲ میں ہوا اور دوسری، ۱٦ نومبر ۱۸۹٤ تک ضرور زندہ تهیں. حالی کے پاس جو ذرائع معلومات کے تهے وہ اب حاصل نہیں اس لیے اس معامله کے متعلق کوئی فیصله کن بات سردست نہیں کہی جا سکتی.

تھا جس نے اس تحریک کے بانی اور اس کے عقائد کے متعلق خود اس کی تحریروں کی روشنی میں لکھنے کی کوشش کی اور من جملہ اور کتابوں کے «حال نامہ» سے بھی استفادہ کیا۔ «دبستان‌المذاهب» کے بعد گو متعدد هندوستانی اور یورپین مصنفین نے روشنائی تحریک کے متعلق خیالات کا اظہار کیا (مثلاً J. Leyden "On the Rosheniah Sect and its founder, Bayezid Ansari" *Asiatic Researches, Vol* XI; Z. D. M. G. *Vol XVI p. 786, The Spirit of Islam p. 344: The Ency. of Islam Vol I p. 686*; *Journal of Indian History Vol* XXIX Part I; *Proceedings of the Indian History Congress 1941*). لیکن کسی کی براہ راست «حال نامہ» تک رسائی نہیں ہوئی ۔

,, حال نامہ ،، فرقہ روشنائی ھی کے ایک فرد کی تصنیف ھے ۔ مصنف نے اپنا نام اس طرح لکھا ھے :

,, این فقیر حقیر علی محمد ابن ابابکر قندھاری مرید و خادم خاندان بایزید انصاری قدس‌الله سرہ العزیز ،،

تصنیف کا مقصد یہ بیان کیا ھے کہ بانی تحریك کے متعلق جو غلط فہمیاں پھیل گئی ھیں اُن کا ازالہ ضروری تھا۔ ,,حال نامہ،، میں بایزید انصاری کے حالات زندگی ، اُن کی تحریك کے مقاصد اور اُن کے طریق‌کار پر جو معلومات علی‌محمدنے جمع کردی‌ھیں وہ کسی دوسری جگہ نہیں ملتیں ۔ اس کے مطالعہ سے پتہ چلتا ھے کہ بایزید انصاری پر اکثر الزامات محض بے بنیاد تھے ۔ اُن کی تحریك نے بعض اسباب کی بنا پر سیاسی رنگ ضرور اختیار کرلیا تھا، لیکن سولویں صدی کی بہت سی اور مذھبی تحریکوں کی طرح اس کا مقصد صحیح مذھبی روح کو بیدار کرنا تھا ۔ بایزید انصاری کے اقوال و تعلیمات میں ایك حساس مذھبی فکر کارفرما نظر آتی ھے ۔ وہ سید محمد جون پوری کی طرح اس بات کے شاکی تھے کہ مذھب صرف چند رسوم و رواج کی پابندی بن کر رہ گیا ھے اور ظاھر اور باطن کا فرق بڑھتا جاتا ھے ۔ علی محمد کا بیان ھے :

,, منافقان گفتند که کلمه شهادت می گوئیم و پنج وقت نمازمی گزاریم و روزۂ ماه رمضان می داریم، و زکواة مال هم دهیم، و نیت حج داریم که افعال مسلمانی است، همه را بجائے می داریم و شناختن خدا تعالی این است که می گوئیم که خدا یکے است بے چون وبے چگون . . . علیم ، کلیم ، قادر ، سمیع ، بصیر . . . . پیر دستگیر فرمود این صفات خداتعالی است

[illegible]

[illegible] الموحد [illegible] الاعظم [illegible]

[illegible] مقامات [illegible] از جمله [illegible]

[illegible] فقیر [illegible]

[illegible] والسلام [illegible]

[illegible]

[illegible] و دیگر از اوقات
[illegible] السالک
[illegible]

وذات حق تعالی شناخته نشود به صفات، و شما ذات حق تعالی نمی
و کلمه شهادت بدروغ می گوئید و نماز جائز نمی گزارید، و رو
نمی دارید، و زکواة به ناقصان می دهید، و چون حق گزاردن حج
همچناں نمی گزارید، و عبادت باحرام می کنید و عبادت باحرام حق
قبول نمی کند،، . . . .) (f · 138 a,b)

افغانستان میں اخوند درویزہ اور ھندوستان میں مغل مورخین نے بایزید انصار
خیالات کو کچھہ ایسا رنگ دے دیا کہ تحریک روشنائی کی حقیقی نوعیت کے
عوام و خواص دونوں میں غلط فہمی پھیل گئی - ,,حال نامہ،، میں نہ صرف بانی تحریک
اصلی خدوخال نظر آتے ھیں بلکہ تحریک کی اھمیت اور اس کی نوعیت کا بھی اندازہ ھوتا

روشنائی فرقہ کی کوئی تاریخ ,, حال نامہ ،، سے استفادہ کئے بغیر مکمل نہیں ھو
بایزید انصاری کی ,, خیر البیان ،، کے بعد ,, حال نامہ ،، سب سے زیادہ اھم اور
مآخذ ھے -

ایس کے کوہلی پرنٹر و پبلشر نے مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ میں چھاپا
اور دفتر پرووائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے شائع کیا گیا۔

نمبر ۲

فکر و نظر

اپریل سنہ ۱۹۶۰

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے علاوہ محصول ڈاک
قیمت فی پرچہ دو روپئے علاوہ محصول ڈاک
علیگڑھ مسلم یونیورسٹی۔علیگڑھ

فہرست مضامین

میں بھی، سہواً درج ہوگئی ہیں ۔ کاتب نے سنۂ کتابت نہیں بتایا، مندرجات اس پر مشعر ہیں کہ اسکا اختتام مأۃ سیزدہم کے عشرۂ هفتم کے اوائل میں ہوا ہوگا ۔ اس مجموعے میں عبارات نثر جو بطور عنوان درج ہیں، وہ کلیات مطبوعۂ لکھنؤ سے غیر حاضر ہیں ۔ اگر کوئی چیز کلیات سنہ ۵۷ اور اس مجموعے میں مشترک ہے، تو اسکا ذکر کردیا گیا ہے، اور کوئی چیز مجموعے میں ایسی ہے، جو کلیات مطبوعۂ لکھنو میں نہیں یا مختلف طور پر ہے، تو اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۔

اس کے مندرجات حسب ذیل ہیں :

(۱) ترکیب بند «زین[۱] خرابی که در جہان افتاد» (۲) ترجیع بند در تہنیت عید»: «باز برانم که نیاز آورم» (۳) مخمس «درمهد دستبرد بازدر کند علی» (٤) مثنوی «بعد احمد ایزد و ختم رسل» یہ کلیات مطبوعہ میں ۱۲۸ اشعار پر مشتمل ہے ۔ حالی نے یادگار غالب میں لکھا ہے کہ اس کی تصنیف فضل حق خیرآبادی کی فرمایش سے ہوئی تھی اور غالب نے اسے شعر ذیل پر تمام کر دیا تھا :

کثرت ابداع عالم خوبتر   یا بیک عالم دو خاتم خوبتر

لیکن، صاحب فرمایش اس سے آزردہ ہوئے، تو انہوں نے باقی اشعار کا اضافہ کردیا۔ میں اس کے بارے میں «جہان غالب» کی اس قسط میں جو غالباً خاور (ڈھاکہ) میں شائع ہوئی تھی، اپنی رائے بالتفصیل ظاہر کر چکا ہوں، لیکن، اس وقت یہ مجموعہ پیش نظر نہ تھا ۔ اس کے مطالعہ سے یہ منکشف ہوا کہ در اصل دو مثنویاں تھیں، جو ظاہرا مختلف اوقات میں کہی گئی تھیں، کلیات مطبوعہ میں دونوں ملاکر ایک کردی گئیں ۔ مجموعے میں پہلی مثنوی اشعار ذیل پر ختم ہوتی ہے، جن میں سے صرف پہلا کلیات مطبوعہ میں ہے :-

من سبک روحم گر انجان نیستم   صد نشان پیدا ست پنہان نیستم
غالب آهنگ دعا را ساز ده   بہر آئین[۲] بخت را آواز ده
گفتہ ام زین پیش بیتے دلنشین   آورم از خویش بیتے دلنشین
«بر[۳] دعائے شه سخن کوتاه باد   تا خدا باشد بہادر شاه باد»

۱ــ پہلا مصرع دیا گیا ہے مگر مراد مکمل نظم سے ہے، ایسا اور جگہ بھی کیا گیا ہے ۔
۲ــ کذا، مگر «آمینہ» چاہیے ۔ ۳ــ یہ غالب کی مثنوی سرمۂ بینش کا شعر ہے ۔

(۵) مثنوی «باز برانم که بدیباے راز» (٦) مثنوی «من که درین دائرۂ لاجورد» (۷) مثنوی «اے که میگوئی توانا کردگار» یه کلیات مطبوعه میں مثنوی «بعد حمد ایزد و نعت رسول» کا جزو ہے، مگر «اے» کی جگه «وین» سے شروع ہوتی ہے - (۸) مثنوی «بنا میزد زہے مجموعۂ راز» (۹) مثنوی «مژده یاران را که این دیرین کتاب» (۱۰) «قصیده در منقبت علی مرتضیٰ مذیل بمدح محب آل رسول واجد علی شاه بادشاه اود دام اجلاله» : «سخن ز روضۂ رضوان بکوے یار کشد» (۱۱) «در مدح حضرت سراج‌الدین محمد بهادر شاه غازی خلد الله سلطنته» : «سحر که باد سحر عرض بوستان گیرد» کلیات مطبوعه میں اس قصیدے کا ممدوح بہادر شاه کی جگه نرندر سنگھ (راجۂ پٹیاله) ہے - مجموعے میں وه مصرع جس میں ممدوح کا نام آیا ہے یوں ہے: «ز بس که بادشه بحروبر بهادر شاه» اس کے بدلے کلیات مطبوعه میں یه مصرع ہے: «ز بس که راجۂ سلطان نشان نرندر سنگھ» (۱۲) «در قدوم نواب گورنر جنرل لارڈ هارڈنگ بهادر دام اقباله» :-

شادم که گرد موکب نواب نامدار گردید کحل بینش اعیان این دیار
فرزانه هارڈنگ که در دفتر قضا القاب اوست داور فرزانگی شعار
م موکب مگوے روشنی روشنان چرخ موکب مگوے تازگی موسم بهار
م آوازۂ گرایش نصرت ز هرطرف اندازۂ کشایش دولت ز هرکنار
م ره بر نظاره بند ز گردان تیغ زن جابر اشاره تنگ ز شاهان تاجدار
م دلها شکسته درتن گردان ز دور باش خونها فسرده در رگ شاهان ز گیرودار
دستے بملک گیری و دستے بدل بری صد تیغ در یمین و دو صد گنج دریسار
داور مگوے خسرو سلطان و بادشاه داور مگوے قیصر و خاقان و شهریار
هم در سپه بکوشش گردان ناجوے هم در کله بنازش شاهان نامدار
بافر خسروانی و فرمان خسروی بر خود نهاده نام امیری ز انکسار
آرے روا بود که بگفتن جهانیان خورشید را ستاره شمارند در شمار
م یا بد ز فرحی بسرش هنیت کلاه تاجیکه مانده است ز جمشید[1] یادگار
م گیرد زخرمی برهش صورت وقوع فیضیکه میرسد ز بهاران بروزگار

۱- کلیات: پرویز

م سرو[1] سہی بسایہ بر آید ز مغز خاک — صد رنگ گل بجلوہ بروید ز نوکِ خار
م از نشر فوج قطعۂ گلشن شود زمین — از سمِ رخش سودۂ گوہر شود غبار
م میدان ز گرد سرمہ فروشد بچارسو — توسن ز خوے ستارہ فشاند برہگذار
م اے ماہ نیم ماہ ز خوبی بوقت عیش — وے مہر نیم روز ز تابش بگاہ کار
م اے بربساط بزم تو زاور غزلسراے — وے بر سماط جود تو حاتم وظیفہ خوار
م اے آن کہ از اقامت غالب بہ پیشگاہ — دام ترا ہماے ہمایون بود شکار
م آنم کہ چون بمسند شوکت[2] کنی جلوس — آرم بنذر سلک گہر ہاے شاہوار
م چون من گہر فروش نہ باشد بہر بساط — چون من سخن سراے نہ خیزد ز ہر دیار
م پاداش[3] جانگدازی من در طریق نظم — رشحے بشاد کامی من از قلم بیار
جلدوے کار سازی من در مہم مدح — دستے بدستگیری من ز آستین برآر
م فرزانہ داورا وکرم پیشہ سرورا — دارم دلے ز زخم جفاے فلک فگار
م سوزیکہ در دل است فرو میخورم بدل — زین رو چو شمع نیست مرا دیدہ اشکبار
م گردم زدم ز لاف صبوری نہ راستیست — باغم چہ تاب دعوی[1] و بر دل چہ اختیار
م از غصہ[4] خون شدی و فرو ریختی ز چشم — گر دل ببخشش تو نبودے امید وار
شاد است دل کہ داور دہری و دلنواز — سہل است غم کہ والی ملکی و غمگسار
م زان رو کہ نامہ را بدعا ختم می کند — لطفم[5] ترانہ سنج دعا گشت گوش دار
م خواہم بصد نشاط کہ باشم بصد نشاط — خواہم ز روزگار کہ باشم بروزگار
م من از تو شادمان و تو از بخت کارساز — من از تو کامیاب تو از آفریدگار

*

یہ قصیدہ کلیات مطبوعہ کا قصیدۂ پنجاہ و ہشتم ہے اور اشعار دونوں میں مشترک ہیں یہ وہ اشعار ہیں جن کے آغاز میں میں نے م=مشترک لکھ دیا ہے۔مجموعے کے اشعا کلیات مطبوعہ میں نہیں ہیں، اور موخرالذکر کے اشعار مقدم‌الذکر سے غیر حاضر ہیں کلیات میں لارڈ ہارڈنگ کی جگہ شو دھیان سنگھ (راو راجہ الور)ممدوح ہیں - اس می قصیدے کا آغاز ان اشعار سے ہوتا ہے -

۱ــیہ شعر کلیات میں «از نشر الخ» کے بعد ہے۔ ۲ــکلیات : دولت ۳ــیہ شعر کلیات میں «زان رو الخ» سے قبل ہے
۴ــکلیات : در سینہ ۵ــکلیات : شوقم

گردآورد بشکل فرس باد را بہار تا شود ہیان سنگھ بہادر شود سوار
فرزانہ راو راجہ کہ با رائے روشنش کس آفتاب را نبرد نام زینہار

(۱۳) «در تہنیت فتح ممالک پنجاب» : «رسیدہ است بگوشم صدائے فتح الباب» (۱٤) «ساز نوا ہائے آشفتہ بدستان سنجی غمہائے نہفتہ» : «از نکوئی نشان نمی خواہم» (۱۵) «در تہنیت جشن نو روزی» : «دوش در عالم معنےٰ کہ ز صورت بالا ست» (۱٦) در تہنیت عید رمضان» : «عید است و نشاط و طرب و زمزمہ عام است» (۱۷) «در تہنیت عید قربان» : «عیداضحیٰ بسر آغاز زمستان آمد» (۱۸) «خیز تا بنگرے بشاخ نہال» (۱۹) «در تہنیت نوروز عالم افروز سنہ ۱۲٦۸ ہجریہ» : دیگر بدان ادا کہ وزد در بہار باد» (۲۰) «در تہنیت عید رمضان» : «ما ہمائیم و سیہ مستی ہر روزہ ہمان» (۲۱) «در تہنیت عید قربان»: «داد کو تا ستم براندازد» (۲۲) «در تہنیت ولیعہدی» : «داور سلطان نشان آید ہمی» (۲۳) «در تہنیت نوروز» : خورشید ز بیت الشرف خویش در آمد» (۲٤) «در تہنیت عید رمضان» : «گفتم حدیث دوست بقرآن برابر است» (۲۵) «در تہنیت عید قربان» «دمیکہ گشت نوامندی تماشا را» (۲٦) «در تہنیت نوروز» : «در بہاران چمن از عیش نشانے دارد» (۲۷) «ایضاً» : «شکر کہ آشوب برف و باد سر آمد» مجموعے میں اس قصیدے کے ممدوح بہادر شاہ کے دوسرے ولیعہد ہیں ، جن کا ایک لقب «فتح الملک» تھا۔ کلیات میں ایک شعر بالکل بدل دیا ہے اور دو شعروں میں تغیر ہوا ہے۔ اس کی بدولت یہ قصیدہ کلیات میں ولیعہد کی جگہ ملکۂ وکٹوریا کی مدح میں ہے ۔ ذیل میں پہلے مجموعے اور اس کے بعد کلیات کے یہ تینوں شعر نقل کئے جاتے ہیں :

گلکدۂ بیخزان ز روئے حقیقت بزم ولیعہد کیقباد فر آمد
خامہ رقم زد بنامہ مطلع دیگر تا سخن از فتح ملک و بوظفر آمد
شاہ ولی عہد عین یکدگر آمد فتح بمعنے مرادف ظفر آمد

*

گلکدۂ بیخزان ز روئے حقیقت بزم شہنشاہ کیقباد فر آمد
خامہ رقم زد بنامہ مطلع دیگر تا سخن از فتح و نصرت و ظفر آمد
نامہ ز وکٹوریا چو نامور آمد از افق نامہ آفتاب بر آمد

(۲۸) «در تہنیت غسل صحت حضور اقدس» : «در روزگارہا نتواند شمار یافت» اس قصیدے

کے کل اشعار ٦٦ ھیں اشعار ٢٥ تا ٦٦ حسب ذیل ھیں :

عنوان[1] رنگ و بو رقم دلفروز جست — بستان آرزو شجر میوہ دار یافت
ن رنج از نہاد خسرو دیندار رخت بست — مقبول شد دعا و دوا اعتبار یافت
ن طرف کلہ قسم بسر تاجدار خورد — روے نگین نشان ز شہ نامدار یافت
ن گردد دوتا چو رشتہ شود استوار تر — عمر دوبارہ خسرو فرخ تبار یافت
ن آرے ز عمر خضر و مسیحا برد گرو — این نقد زندگی کہ شہنشہ دوبار یافت
بالد چنان ز ناز کہ پہلو زند بتاج — از بس کہ تخت پایگہی استوار یافت
نازد چنان بخویش کہ بالد بروے تخت — امروز[2] تاج کام دل اندر کنار یافت
دولت سپندسوخت کہ دین[3] تازہ روئے شد — دین[4] آفرین سرود کہ دولت مدار یافت
ن جشنے است چشم روشنی شہریار را — خود چشم شہر روشنی از شہر یار یافت
ن صاحبقران صورت و معنی ابو ظفر — کز نام وے قلم نفس مشکبار یافت
بزمے[5] بکار سازی اقبال سازد او — کاقبال ناز را بمنش ساز گار یافت
بایستے انجم از پئے ترصیع تاج و تخت — نازم فروتنی کہ جواھر قرار یافت
یاقوت ساز چرخ کہ معدن دکان اوست — آورد ھرچہ در کمر کوھسار یافت
سنگے کہ نقش لعل و زمرد نبستہ بود — در سینہ خار خار ز جوش شرار یافت
خرشید را بچشم کواکب فزود ارج — تنہا نہ آبرو گہر شاھوار یافت
جمشید کش بشاہ سر ھمسری نبود — ساقی گری گزید و دران حلقہ بار یافت
زین پس بسے میانۂ مردم سخن رود — از دور باشہا کہ جم از پردہ دار یافت
تقوی[6] نخواست بادہ ز انگور ساختن — در دور شہ بمیکدہ پروین فشار یافت
ن رضوان ز پیشگاہ خداوند نور و نار — فرمان نخلبندی دھلی دیار یافت
ن حوران خلد تا چہ بہم گفتگو کنند — ز آن پیچ‌وتاب ھا کہ درین شاخسار یافت
زحمت کشید گرچہ بہار اندر اھتمام — داند ھمی کہ سود برون از شمار یافت
آورد گونہ گونہ نشانہاے رنگ وبو — باخویش‌برد ھرچہ نہ درخورد کار یافت

١ـــاشعار ١ تا ٢٥ مجموعہ اور کلیات میں ایک ھی ترتیب کے ساتھ بلا اختلاف موجود ھیں . بعد کے اشعار کلیات میں کس ترتیب کے ساتھ ھیں اس سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے کلیات کی طرف رجوع کیا جائے -

٢ـــکلیات : از بسکہ ٣ـــکلیات : شد ملک تازہ روئے ٤ـــکلیات : ملک ٥ـــکلیات : جشنے ٦ـــکلیات : ھمہ

گل را ز جوش رنگ بہنگامہ جا نبود[1] | اورد گر بہار تنش را فکار یافت
ن در بزم بس‌که رنگ ہوا بارد از ہوا | ہر سادہ رو کہ بیخبر آن جا گذار یافت
ن تا دست در شکستن طرف کلاہ زد | در رخ نشان غازہ و برکف نگار یافت
در راہ پای مزد غریبان شمردہ شد | در بزم قوت روح عزیزان قرار یافت
موجیکہ آب در گہر شاہوار زد | جوشیکہ خون بناف غزال تتار یافت
از گرد راہ لیلی گیتی نقاب بست | وز خط جادہ ناقۂ گردون مہار یافت
ور در شکار گاہ خدنگے ز شست جست | چشم غوالہ سرمۂ دنبالہ دار یافت
باشد بجائے و شبہ[2] بمنزل زند فرس | بالیدنش سزد کہ چنین شہسوار یافت
زینسان بفیض نامیہ نامی نگشتہ بود | صد بارم از گداز نفس آبیار یافت
دانم کز اقتضائے ز مانست کاین زمان | شاخ بریدۂ قلم این برگ و بار یافت
آرے چرا چنین نبود کز عطاے دہر | آبان و مہر دسترس نو بہار یافت
کوہ از ہجوم لالہ خود رو بخاک خفت | خاک از نمود سنبل و ریحان غبار یافت
بے آنکہ خواہش زر گل درمیان بود | دامان گل نسیم بدست چنار یافت
امروز لالہ را بسر کوہسار دید | دہقان کہ دی بدامنۂ کوہسار یافت
در وصف رنگ و بوے قوافی تمام شد | ناچار مدح شہ بدعا اختصار یافت
این خوشدلی ز روز ازل بود آن شاہ | وقت آمد از سروش امانت سپار یافت
حاشا کہ مستعار بود ہم چو عمر خلق | عمر یکہ شاہ زندہ دل از کردگار یافت
این عمر را شمار نداند مگر خدا[3] | ورخود ز روئے ہندسہ گاہے شمار یافت
تقدیر کاروبار مسمیٰ باسم داد[4] | ہر جا الف نبشت محاسب ہزار یافت

غالب نے ہنگامہ سنہ ۷۳ھ کے بعد دستنبو لکھی اور اسے چھپوایا تو اس قصیدے م ترمیم کرکے اس کتاب میں بطور «پیش لفظ» شامل کردیا اور ترمیم سے ممدوح بہادر ش کی جگہ ملکہ وکٹوریہ ہوگئیں ۔ بعد کو یہ قصیدہ کلیات میں عنوان ذیل کے ساتھ دا۔ ہوا: «سی ام قصیدہ نیز در مدح شہنشاہ انگلستان» دستنبو اور کلیات میں اس قصیدے ک

۱ــ کلیات : کجاست ۲ــ شبہ ؟ ۳ــ کلیات : نتوان شمرد دولت جاوید یافتن ۔
۴ــ کلیات : از بس پر است جیب مسمی ز نقد اسم۔

۶۰ اشعار ہیں، مجموعے کے وہ اشعار جن کے آغاز میں «ن» مرقوم ہے کلیات سے غیر حاضر ہیں، اور کلیات کے اشعار ذیل مجموعہ میں نہیں ہیں:

از انتظام شاهی و آئین خسروی — سور و سرور و دانش و داد انتشار یافت
بر خستگان هند ببخشود از کرم — وکٹوریه که رونق ازو روز گار یافت
تاج و نگین علامت شاهیست در جهان — این هردو هر که شد بجهان شهریار یافت
فرمانروائے ماست که از فر شوکتش — شد تاج سرفراز و نگین اعتبار یافت

(۲۹) «در تهنیت عیدقربان» : "رهروان چو گهر آبله پا بینند" ۔(۳۰)«ایضاً»: « زهے بتان مغان شیوه داد خواهانش (۳۱) «درمدح ضریح مبارک» : « بیادر کربلا تا آن ستمکش کاروان بینی» (۳۲) «در مدح سلطان اوده» : «رواست شور نشید و ترانه مستان را» (۳۳) «در تهنیت نو روز» : « باز پیغام بهار آورد باد» (۳۴) «در تهنیت عید رمضان» : «درین زمانه که از تار هائیے روز دراز» (۳۵) «در تهنیت عید رمضان» : «بازم نفس از سینه بهنجار بر آمد» (۳۶) «در ستایش نواب محمد مصطفےٰ خان بهادر حسرتی» : «زخمه بر تار رگ جان میزنم» (۳۷) بدون عنوان «همانا اگر گوهر جان فرستم» (۳۸) «در مدح امین الدوله امداد حسین خان بهادر وزیر شاه اوده» : «ایا بکوشش و بخشش رئیس ملت و ملک» یہ کلیات کا قطعه ۳۴ ہے (۳۹) «در ثنائے معظم الدوله» : قطعه ۳۹ کلیات (۴۰) «اے که گفتی که در سخن باشد» قطعه ۴۳ کلیات (۴۱) «هر رگ شاه بوسه زد نشتر» قطعه ۴۲ کلیات ۔ (۴۲) «در فتح ممالک پنجاب» : «چون بر هزار وهشت صد و چل فزود شش» قطعه ۴۰ کلیات (۴۳) «در مدح مرشد زادهٔ آفاق مرزا فتح الملک بهادر» : «جم حشم شاهزاده فتح الملک» قطعه ۳۸ کلیات (۴۴) « بهار در چمن انداز گل فشانی کرد » قطعه ۳۵ کلیات (۴۵) « در مبارکباد عید » : «دی به هنگامه هنگام فرو رفتن مهر» قطعه ۴۱ کلیات (۴۶) «چشم و چراغ دیدهٔ موود آنکه هست» قطعه ۵۶ کلیات (۴۷) «چون تفضل حسین خان که هنوز» قطعه ۵۷ کلیات (۴۸) « قطعه متعلق گلشن بیخار» یہ کلیات نظم مطبوعۂ لکھنؤ میں نہیں ہے، لیکن کلیات کے بعض خطی نسخوں میں ہے اور خود گلشن بیخار میں بھی ہے ۔ (۴۹) «حق جلوه گر ز طرز بیان محمد است » (۵۰) «دل برد و حق آنست که دلبر نتوان گفت» (۵۱) «نشاط معنویان از شرابخانهٔ تست» (۵۲) « خوبان نه آن کنند که کس را زبان رسد» (۵۳) « بتان شهر ستم پیشه شهر یارانند » (۵۴) « چاک از جیبم بدامان میرود » (۵۵) « از رشك کرد آنچه بمن روز گار کرد »

(٥٦) «اے ذوق نواسنجی بازم بخروش آور» (٥٧) بیا بباغ و نقاب از رخ چمن برکش (٥٨) «رفت برما هرچه خود ما خواستیم» (٥٩) «سرشک افشانی چشم ترش بین» (٦٠) «د ز مهر بر سینه آسود گان نۀ» (٦١) بر دست و پاے بند گرانے نهادۀ» (٦٢) تا ٦٧) کلیات مطبوء کی حسب ذیل رباعیاں مجموعے میں ھیں : ٦٨ (متعلق مرگ مومن) ۲۷، ۷۳، ٩٤، ۹۷ سید چین مرتبۂ جناب مالک رام کی رباعی «اے روے تو همچو مهر گیتی فروز» مجموعے میں ھے مجموعے کے حاشیے میں شاهرخ سے متعلق رباعی ھے (سبد چین صفحه ۷۷) ۔

دساتیر پر ایک نظر

از

جناب ڈاکٹر نذیر احمد صاحب - ریڈر فارسی - مسلم یونیورسٹی ، علی گڈھ

جن لوگوں کو قدیم ایران کی تاریخ و زبان سے دلچسپی ہے ان کے لئے دساتیر کا مطالعہ ناگزیر ہے - دساتیری عقاید کے مطابق یہ ۱۶ کتابوں کا ایک مجموعہ ہے یہ کتابیں ایک بہت طویل مدت کے درمیان ۱۵ پیغمبروں اور ایک اور برگزیدہ ہستی (سکندر) پر نازل ہوئیں، اس مجموعے کے ماننے والے پارسی ، ایرانی ، سپاسی ، یزدانی ، ایزدی ، آذر ہوشنگی ، آبادی ، آذری وغیرہ ناموں سے یاد کئے جاتے ہیں[1] - باوجود اس کے کہ دساتیر کا نام بہت عام ہوچکا ہے اور عرصہ ہوا یہ کتاب شایع[2] بھی ہوگئی ہے مگر اس کی مذہبی و تاریخی اور لسانی حیثیت پر بڑا سخت پردہ پڑا ہوا ہے - مدتوں لوگ اس کو زرتشی مذہب کی مقدس کتاب سمجھتے رہے ، بعض زرتشی[3] بھی اسی غلط فہمی کے شکار تھے - ہمارے بعض بزرگوں نے دساتیر سے کافی استفادہ کیا ہے لیکن ان پر بھی اس کتاب کی صحیح حیثیت واضح نہیں ہوسکی - ہماری مراد محمد حسین ابن خلف تبریزی مولف برہان قاطع[4] اور اردو و فارسی کے نامور اور محبوب شاعر مرزا اسد اللہ خاں غالب دہلوی ہیں - اول الذکر نے دساتیر کے سیکڑوں الفاظ برہان قاطع میں داخل کرکے انہیں فارسی کے «اصیل» لفظوں کی فہرست میں شامل کردیا ہے - مصنف کی یہ کوشش مستحسن ہے یا غیر مستحسن اس کے بارے میں بعد میں عرض کیا جائے گا - مرزا غالب نے دساتیر[5] کو اپنا

---

۱ - ملاحظہ ہو دبستان المذاہب ص ۱ـ۲ - ۲ - منی ۱۸۱۸ع میں شایع ہوئی مگر آزاد نے سخندان فارس حصہ ۲ ص ۳۱ پر تاریخ اشاعت غلطی سے ۱۸۱۶ درج کردی ہے - ۳- مثلاً ملا فیروز ناشر کتاب دساتیر - ۴ - یہ کتاب ۱۰۶۲ھ میں تالیف ہوئی - ۵ - یہ اطلاع قاضی عبدالودود کے مضمون «غالب بحیثیت محقق» نقد غالب ص ۲۴۹-۲۵۸ سے لی گئی ہے -

ایمان و حرز جان کہا ھے - یہ کتاب مرزا کے پاس مدتوں رھی اور اس کا انھوں نے کافی مطالعہ بھی کیا تھا مگر گمان ہوتا ھے کہ انھیں اس کے مطالب سے صحیح واقفیت حاصل نہیں ھوسکی تھی - وہ اسے زرتشتیوں کی مقدس کتاب سمجھتے تھے - ان میں ایسا رجحان پیدا ھوگیا تھا کہ دساتیری مطالب سب سے زیادہ «اصیل» ھیں اور ان کے نزدیک قدیم ایران کی تاریخ وغیرہ کا اہم ترین ماخذ یہی کتاب ھے، اسی کا نتیجہ ھے کہ ان کی تحریروں میں دساتیری الفاظ بھی اچھی خاصی تعداد میں مل جاتے ھیں - مرزا کے ان خیالات کی تصدیق یا تردید کا موقع نہیں البتہ جو کچھ یہاں عرض کیا جائے گا اس سے مرزا کے خیالات کے سمجھنے اور جانچنے میں مدد مل سکے گی اور قاضی عبدالودود صاحب نے غالب کی محققانہ صلاحیت کے بارے میں « نقد غالب »[1] میں جو کچھ لکھا ھے اس سے بجا طور پر استفادہ ھوسکے گا - در اصل دساتیر کے سلسلے کی ساری گتھیاں ایک مقالے سے نہیں سلجھ سکتی ھیں اس اہم موضوع پر بڑی تحقیقات کی ضرورت ھے کیونکہ اس کے مطالب سے صحیح واقفیت پر بعض بڑے تاریخی و لسانی مسائل کے حل کا انحصار ھے -

دساتیری معلومات کا قدیم ترین ماخذ غالباً دبستان‌المذاھب یا دبستان مذاھب ھے ابتداء میں اس کا مصنف محسن فانی کشمیری سمجھا جاتا تھا مگر اب اسے ملا موبد شاہ کی تخلیق قرار دیا جاتا ھے[2] جس نے ۱۰۵۵ ھجری سے ۱۰۶۳ ھجری (۱٦٤٤ تا ۱٦٥۲ع) کے درمیان اسے ہندوستان میں مکمل کیا -

دبستان المذاھب سے عام مذھبی معلومات کے علاوہ گیارھویں صدی ھجری کے ہندوستان کی مذھبی حالت کا بخوبی پتہ چلتا ھے اس کتاب کا سب سے بڑا اور ابتدائی حصہ دساتیر کے ماننے والوں کے حالات پر مشتمل ھے - مولف دبستان نے سب سے پہلے دساتیر کے نام اور اس کی تعلیم سے علمی دنیا کو روشناس کیا - اسی کتاب کے مطالعے سے دساتیر کے وجود کا علم اور اس کے نسخے کی دریافت کا شوق پیدا ھوا

دبستان کلکتہ - بمبئی اور لکھنؤ میں کئی بار چھپ چکی ھے اور سنہ ۱۸٤۳ میں اس کا کامل انگریزی ترجمہ تین جلدوں میں انتھونی ٹروئیر اور ڈیوڈشی کے توسط

---

۱ - نقد غالب ص ۲٤٥ ببعد - قاضی صاحب نے بھی دساتیر کو جعلی کتاب بتایا ھے -

۲ - مصنف کے تعین کا مسئلہ پوری طرح حل نہیں ھوسکا ھے -

سے پیرس سے شائع ہوا۔ سنہ ۱۷۸۹ع ہی میں New Asiatic Miscellany میں دساتیر والے حصے کا انگریزی ترجمہ چھپ گیا تھا جو ڈل برگ کے توسط سے ۱۸۰۹ میں جرمن زبان میں منتقل ہوا[1] ۔

دساتیر حسب ذیل اجزا پر مشتمل ہے :

۱ نامۂ شت مہ آباد (مہاباد)	۲ نامۂ شت جی افرام
۳ نامۂ شت شای کلیو	٤ نامۂ شت وخشور یاسان
۵ نامۂ وخشور گلشاہ	٦ نامۂ شت وخشور سیامک
۷ نامۂ وخشور ہوشنگ	۸ نامۂ شت و خشور تہمورس
۹ نامۂ شت وخشور جمشید	۱۰ نامۂ شت وخشور فریدون
۱۱ نامۂ شت وخشور منوچہر	۱۲ نامۂ شت وخشور کیخسرو
۱۳ نامۂ شت وخشور زر تشت	١٤ اندرز نامۂ اسکندر
۱۵ نامۂ شت ساسان نخست	۱٦ نامۂ شت ساسان پنجم

یہ کتابیں آسمانی زبان میں ہیں ۔ جن پیغمبروں پر یہ نازل ہوئیں ان کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اس زبان سے واقف نہیں اور اگر آخری پیغمبر ساسان پنجم حکمِ خداوندی کے مطابق ان سب کو «فارسی دری» میں منتقل نہ کرتا تو پھر ان کے سربستہ راز کی کسی کو اطلاع نہ ہوتی ۔ مطالب کتب کا کیا ذکر، اسماء علم بھی ہمارے لئے معما ہوتے ۔ اوپر پیغمبروں کے جو نام درج ہیں وہ ساسان پنجم کے ترجمے کے مطابق ہیں، دساتیری نام کافی مختلف ہیں ۔ لیکن اگر جرمن زبان شناس فان ہمیر کا قول[2] تسلیم کرلیا جائے تو ساسان پنجم سے بھی دساتیری مطلب کے سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے ۔ در اصل اس زبان شناس نے ان لوگوں کے بیان کی تردید کرنی چاہی ہے جو دساتیر اور ترجمۂ دساتیر دونوں کو ساسان پنجم کی طرف منسوب کرتے اور دساتیر کو جعلی کتاب بتاتے ہیں ۔

ایشیاٹک سوسایٹی کے چھٹے سالانہ اجلاس فروری سنہ ۱۷۸۹ع میں ولیم جونس نے قدیم ایران کی تاریخ پر بحث کرتے ہوئے دبستان المذاہب کا تعارف کرایا اور اسی کے

۱ ۔ ملاحظہ ہو ترجمہ دبستان جلد اول مقدمہ ص ٦ حاشیہ نمبر ۳ ۔ ۲۔ ایضاً ص ۸۹ س ۲ سے ۹

ضمن میں دساتیر کی اهمیت کا بھی ذکر کیا تھا[۱] - مگر اس وقت تک اس کو دساتیر کے کسی نسخه کا غالباً علم نه تھا حالانکه سنه ۱۷۷۳ع هی میں ایک نسخه دریافت هوچکا تھا - ملا فیروز[۲] زرتشتی جس کی وجه سے گویا یه کتاب زنده هوئی اس کا باپ ملا کاؤس اس سنه میں اصفهان گیا اور وهاں کے ایک کتاب فروش آغا محمد طاهر سے اس کا ایك نسخه خریدا جس کے سر ورق پر «کتاب گبری»لکھا هوا تھا۔چند سال بعد اس کا علم بمبئی کےگورنر ڈنکن کو هوا وہ اس سے اتنا متاثرهوا کہ اس نے اسے انگریزی میں منتقل کرنے کا اراده کرلیا - ابھی تقریباً آدھی کتاب کا ترجمه هوسکا تھا که سنه ۱۸۱۱ع میں اپنی صحت سے مجبور هوکر مترجم کو انگلستان جانا پڑا اور وهیں اس کا انتقال هوگیا۔ اس کا نامکمل ترجمه اس کے اور کاغذات کے ساتھ انگلستان بھیج دیا گیا اس کے بعد اس کا کچھ پته نه چلا - اسی دورن میں سر جان مالکم نے ملا فیروز کو اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کا شوق دلایا - اس طرح ایک طرف تو انگریزی ترجمه کا کام شروع هوا اور دوسری طرف اصل متن مع فارسی ترجمه کے شایع کرنے کا انتظام هوا۔ چنانچه سنه ۱۸۱۸ع میں ترجمه اور اصل مع فارسی تفسیر الگ الگ شایع هوئے - انگریزی ترجمه سنه ۱۸۸۸ع میں بمبئی هی میں ڈی - جے - میدهورا کے اعتناء سے دوباره شایع هوا - لوگ اس کتاب کے شایع هونے کے جس قدر آرزو مند تھے اس کا اندازه لارڈ هیسٹنگز کے ذیل کے بیان سے هوگا - یه بیان ۱۵ جولائی سنه ۱۸۱۶ع کو فورٹ ولیم کالج میں دیا گیا تھا[۳] :—

«اس سال کے ادبی کارناموں میں ایك قابل ذکر کتاب هے جو اگرچه براه راست اس ادارے کے یا اس حکومت کے زیر اهتمام اڈٹ نهیں هوئی تاهم اس کا شمار ایسے ادبی عجائبات میں هے که میں اس موقع پر اس کے ذکر سے باز نهیں ره سکتا - میرا اشاره دساتیر کی طرف هے جو مدتوں علمی دنیا کی نظروں سے روپوش رهی - اس کا ایک نسخه اتفاقاً بمبئی کے ایک پارسی عالم کے هاتھ لگ گیا اور اب وہ زیر طبع هے - دساتیر جو قدیم ایرانی پیغمبروں کی کتابوں کا

۱- ایضاً ص ٤ متن و حاشیه - ۲- ملاحظه هو مقدمۂ دساتیر انگریزی ص ۱۰—۱۲ -
٤- دیکھو نیز انگریزی مقدمه ص ۹ -

مجموعه ہے ہندوستان اور یورپ دونوں جگہوں کے علما کے لئے ایک ادبی اعجوبه ہے کیونکه بلاشک و شبه یه کتاب قدیم ترین ایرانی ادب کا نمونه ہے» -

عنوان کتاب

اس میں شبه نہیں که اس کتاب یا مجموعهٔ کتب کا عنوان دساتیر ہی ہے - مگر انتھونی ٹرویر نے «ترجمهٔ دبستان» کے دیباچے میں دساتیر پر جو مقاله شامل کیا ہے اس میں لفظ «دساتیر» کی مختلف قرأت کا ذکر کرتے ہوئے اس عنوان کو مشتبه بتایا ہے - لیکن یه اختلاف قرأت دبستان المذاهب کے مختلف نسخوں کے ہیں، ان کی تفصیل اس طرح ہے :—

دستانیر (متن دبستان مرتبهٔ گالڈون) - ترجمهٔ انگریزی ج ۱ ص ۲۰ حاشیه ۱ -

وساتیر (متن دبستان طبع کلکته و نسخهٔ اودهه) ترجمهٔ انگریزی ج ۱ ص ۲۰ حاشیه ۱ -

تیمر وساتیر (متن دبستان مرتبهٔ گالڈون) دوبار، ترجمهٔ انگریزی ج ۱ ص ٤٤ حاشیه ۱ -

تیمروسیاتیر (نسخهٔ اودهه) ایک بار ترجمهٔ انگریزی ج ۱ ص ٤٤ حاشیه ۱ -

تیمسردساتیر (طبع کلکته) ایک بار، ترجمهٔ انگریزی ج ۱ ص ٤٤ حاشیه ۱

اب ٹرویر کے الفاظ[1] ملاحظه ہوں :—

«وساتیر کو کتابت یا چھاپے کی غلطی نہیں که سکتے اور اگرچه اس سے قبل میرا خیال یه تھا که «دساتیر» صحیح عنوان رہا ہوگا لیکن اب یه خیال ہوگیا ہے که «وساتیر» صحیح ہے - یه سنسکرت لفظ «واش» سے ماخوذ ہے جو آواز دینے اور پکارنے کے معنی میں آتا ہے اور «وساتس» یا «وساتیر» کی صورت میں اس کے معنی

---

۱ - ترجمهٔ انگریزی ج اول ص ۲۰ -

«گفتگو - نصیحت - حکم» ہونے - فارسی قدیم کا «لفظ وکشور» (یا وخشور = پیغمبر) کا بھی یہی ماخذ ہے . . . . اس کا مادہ «بھاشا» (بات چیت کرنا) ہے جو «پری» اور «سم» حروف جار Preposition کے ساتھ تشریح - توضیح اور گفتگو کرنے کے معنوں میں آتا ہے»

لیکن ان سب اختلافات قرأت کو پیش کرنے میں ان لوگوں کے خیال کی تردید[1] مقصود ہے جو لفظ «دساتیر» کو فارسی لفظ «دستور» کی عربی جمع سمجھتے ہیں کیونکہ بہر حال یہ امر واقعہ ہے کہ لفظ «دساتیر» اس معنی میں فارسی میں مستعمل ہے' جس کی سند غیاث اللغات وغیرہ سے مل جاتی ہے - صرف اسی لفظ پر موقوف نہیں فارسی و ترکی کے اور بھی الفاظ ہیں جن کی جمع بقاعدۂ عربی لاتے ہیں مثلاً رند سے رنود، خاتون سے خواتین، فرمان سے فرامین، خان سے خوانین وغیرہ -

ولیم جونس نے «دساتیر» عنوان کو دبستان کے مسلمان مولف کی طرف منسوب کیا ہے، مثلاً وہ لکھتا ہے[2] :

«آبادیوں یا یزدانیوں کا عقیدہ ہے کہ مہ‌آباد کو خدا کی طرف سے ایک کتاب ملی جس کے احکام اس نے آدمیوں میں نافذ کئے - اس کی زبان آسمانی ہے مگر (دبستان کے) مسلمان مولف نے اس کا نام دساتیر رکھا ہے - اس نے اس کتاب کا اصلی نام نہیں بتایا ہے» .

اگرچہ جونس کے زمانے میں دساتیر کا نسخہ دستیاب ہوچکا تھا مگر کتاب چونکہ زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوسکی تھی اس لئے ولیم جونس کو معذور سمجھنا چاہئے - تعجب ٹرویر کے بیان پر ہے اس لئے کہ اس نے دساتیر کا مطالعہ کیا تھا اور اس کو اس بات کا اقرار بھی تھا کہ اصل کتاب میں لفظ دساتیر موجود ہے- لیکن وہ وجہ نہ معلوم ہوسکی جس کی بنا پر وہ دساتیر کے بیان پر دبستان المذاهب کے اختلاف قرأت

۱- مثلاً ٹرویر نے لکھا ہے یہ لفظ (دساتیر) اصل فارسی لفظ دستور کی عربی جمع سمجھا جاتا تھا لیکن فارسی قواعد کی رو سے اس کی جمع «دستوران» یا «دستورها» ہوگی نہ کہ «دساتیر» لفظ کی اس عربی شکل سے اس کتاب کی صداقت و قدامت کے خلاف نتیجہ نکالا گیا ہے جو بذات خود کافی نہیں -

۲- دساتیر (انگریزی) مقدمہ ٦ -

کو ترجیح دیتا ہے۔ دساتیر کے اصل متن، فارسی ترجمہ و شرح اور انگریزی ترجمہ سب میں لفظ «دساتیر» کئی بار آیا ہے۔ مثلاً نامۂ شت مه آباد چمراس ۱۵٤:

«هنگام زادن فرزند نامۂ خدا که دساتیر نام اوست خوانید» -

نامۂ شت جی افرام چمراس ۲٤:

«وانیک آسمانی سخن برایت فرستادم لخت دساتیرش کن که نامۂ آباد روان شاداست» -

نامۂ شت جی افرام چمراس ۷۰ تفسیر فارسی:

«و یزدانی نامه دواست - نام نخستین دوگیتی است و آن را مهین نامه و بزبان[1] فرازآباد فرز دساتیرش نامند که مهین نامۂ یزدان باشد و نامۂ دیگر دساتیراست که چم[2] آن را مه آباد و دیگر پیغمبران از مه آباد تامن یافته اند . . . و این را بفراتین نواد[3] (دریک دساتیر) خوانند. . . و این«فرز فرجیشور» است بزبان دساتیر و بپارسی دری «مهین - پیغمبر باشد»

نامۂ شت وخشور زرتشت چمراس ۱۲:

"جز دساتیر کاری نکنی" -

نامۂ زرتشت چمراس ۵۹:

«تا آمیختۂ دساتیرش کنند» -

نامۂ زرتشت چمراس ۵۹ تفسیر فارسی -

. . تا موبدان آن نامه را لخت دساتیر سازند . . .

ان داخلی شواهد کے بعد ٹرویر اور جونس کے شبہات بے حقیقت ہوجاتے ہیں دبستان المذاهب کے مختلف نسخوں میں اس کے عنوان کی خواہ کچھ ہی شکل ہو ا. کتاب کا صحیح عنوان «دساتیر» کے علاوہ کچھ اور نہ ہوگا۔

دساتیر کی صداقت پر اختلاف آرا

دساتیر کے شایع ہوتے ہی علما دوگروہ میں بٹ گئے۔ ایک جماعت لوگوں کی تھی جو اس کی صداقت و قدامت پر ایمان لاچکے تھے۔ دوسرے وہ لو

---

۱ - بمعنی «زبان آسمانی»   ۲- بمعنی «معنی» -   ۳ - بمعنی «زبان آسمانی» -

تھے جو اس کو جعلی کتاب سمجھتے تھے - دونوں جماعتوں کی طرف سے مقالے لکھے گئے - سب سے پہلے مخالف گروہ کے چند علما کی رائے نقل کی جاتی ہے :—

(۱) مسٹر نورس (Norris) نے ایشیاٹک جرنل اینڈ منتھلی رجسٹر فار برٹش انڈیا اینڈ ڈپنڈنسیز (Dependencies) کے نومبر سنہ ۱۸۲۰ع کے شمارے میں اس طرح کے خیالات ظاہر کئے تھے :

«ملا فیروز[1] کے صریحی بیان کے بعد کہ دساتیر زند، پہلوی اور دری زبانوں سے بالکل مختلف زبان میں ہے آپ کو یقیناً میرے اس خیال پر جو اتنا ہی یقینی و قطعی ہے، بہت حیرت ہوگی کہ بجز چند مستثنیات کے اس کے اسما، ضمائر اور افعال کی گردان، مشتقات و مرکبات کی تشکیل اور جملات کی ساخت و ترتیب بالکل وہی ہے جو فارسی دری میں ہے، اور اگرچہ اس زبان کا بیشتر حصہ ایسا ہے جو دنیا میں بولی جانے والی ہر زبان سے بہت کم مشابہ ہے پھر بھی اس کا زیادہ حصہ فارسی دری کا بدلا ہوا بھیس ہے (is nothing more "than Dari disguised") ، اس بیان کی صحت دساتیر کے ایک صفحہ کے پڑھنے سے بخوبی ہوسکے گی» -

(۲) فرانسیسی مستشرق و زبان شناس Silvestre de Sacy نے جرنل de savans کے جنوری ۱۸۲۱ع کے شمارے میں دساتیر پر بڑی پر مغز بحث کی ہے جس کا خلاصہ[2] یہ ہے -

(الف) ہم ان سوالات کی نزاکت و پیچیدگی سے بہت خایف ہیں جنکو ہمیں حل کرنا یا کم از کم جن پر بحث کرنا ہے - اس سلسلے کی ہر چیز ایک مسئلہ ہوکر رہ گئی ہے - کتاب (دساتیر) کا زمانہ کیا ہے؟ اس کا مصنف کون ہے؟ کیا کئی مصنفین کی تخلیق ہے یا اس کے مختلف حصے جو مختلف آدمیوں کے لئے ہیں (جن کے درمیان بہت بڑی مدت حائل ہے) ایک ہی مصنف کی تصنیف ہیں؟ جس زبان میں یہ کتاب لکھی گئی وہ کس دور میں ایران کی یا اس کے ممالک محروسہ کے کسی حصے کی

۱- بحوالہ : ولسن : «دی پارسی راجن» ص ۴۱۱ حاشیہ نمبر ۱، نیز ملاحظہ ہو ترجمۂ دبستان المذاہب جلد اول مقدمہ ص ۳۵ متن و حاشیہ و ژورنل ص ۴۲۱ و ص ۴۳۰ ۲- ص ۱۶ .

زبان تھی؟ کیا یہ مصنوعی زبان ہے جو ایک جعل ساز کی پشت پناہی کے لئے وضع کی گئی تھی؟ اس کے فارسی ترجمہ و تفسیر کا کیا عہد تھا؟ ترجمہ و تفسیر کے مصنف کون تھے؟ کیا یہ فرضی و مصنوعی تو نہیں؟ کیا ایسا تو نہیں کہ یہ تمام تر، آخری عہد کے کسی جعل سازکی تخلیق ہو؟ یہ سب سوال میرے ذہن میں پے درپے پیدا ہوتے ہیں اور اگر ان میں سے کسی ایک کا جواب دینے کی کوشش کی جاتی ہے تو دوسرے سوالوں کی پیچیدگی اور بڑھ جاتی ہے -

(ب) اس بات کو نظر انداز کرنا مشکل ہے کہ «آسمانی زبان» اور فارسی کے متنوع تعلقات باقاعدہ عمل (Systematic operation) کا نتیجہ ہیں بر بنائے اتفاق یا تقاضائے وقت نہیں، کیونکہ آخرالذکر کیفیت کے نتیجے میں زبان میں جو تغیرات ہوتے ہیں ان میں اتنی باقاعدگی نہیں ہوسکتی[1] -

(ج) مہابادی زبان کی قواعد جہاں تک اس کے صرفی حصے کا تعلق ہے وہ تو پوری پوری فارسی قواعد کے تابع ہے، اور اس کے تبدیل شدہ لفظوں میں اگرچہ بعض ایسے ہیں جنکی اصل یا جنکا مادہ بتایا نہیں جاسکتا لیکن ان میں بیشتر ایسے ہیں جن کی فارسی اصل بغیر کسی دشواری[2] کے بتائی جاسکتی ہے -

(د) فارسی الفاظ اور مہابادی لغات و محاورات میں کامل اور مسلسل یکسانیت اس امر کا بین ثبوت ہے کہ جعلی و مصنوعی الفاظ کے گڑھنے میں « باقاعدہ عمل » ہوا ہے - جہاں ترجمہ میں تشریح و توضیح مد نظر نہیں رہی وہاں اصل دساتیر میں اور فارسی ترجمے کے ہر فقرے میں الفاظ کی تعداد اور ان کی ترتیب یکساں ہے - یہ صرف اس بات کا نتیجہ ہوسکتا ہے کہ دونوں کی قواعد بالکل یکساں ہوں اور ان کے لغات و فرہنگ میں اسم، فعل اور حرف کی تعداد بھی تقریباً ایک ہی[3] ہو . . .

(۳) مشہور مورخ و زبان شناس ولیم ارسکین نے 'دبستان المذاہب اور دساتیر کا عمیق مطالعہ کیا تھا چنانچہ اپنے مطالعے کے نتائج' بمبئی کی لٹریری سوسائٹی کی روئداد' جلد دوم کے مقالے بعنوان «دساتیر کی صحت و صداقت» میں پیش کئے - Silvestre کی

---

۱ — 'Journal de savan'، فروری ۱۸۲۱ ص ۶۹ - ۷۰ بحوالہ ترجمہ دبستان ج ۱ (ص ۳۶ (مقدمہ)

۲ — ایضاً ۳ — ایضاً

طرح اس کا بھی یہی خیال ہے کہ دساتیر جعلی کتاب ہے جو زمانۂ ما بعد کے کسی جعل ساز کی تیار کی ہوئی ہے، مثلاً وہ لکھتا ہے :

(الف) بلحاظ[1] قواعد، زبان مہابادی (دساتیر)، فارسی کے بہت قریب آجاتی ہے، کیا بہ اعتبار ساخت اسم و فعل (یعنی صرف) اور کیا بہ لحاظ نحو ۔

(ب) یہ قطعی عجیب[2] ہے کہ جس زبان میں دساتیر لکھی گئی اس کا وجود کہیں اور ثابت نہیں ۔ نہ وہ زند سے ماخوذ ہے، نہ پہلوی سے، نہ سنسکرت سے نہ عربی سے نہ ترکی سے اور نہ فارسی یا کسی اور زبان سے . . معلوم نہیں دساتیر کی بنیاد کس زبان پر اور اس کے اکثر الفاظ کس زبان کے ہیں ۔ اس میں فارسی اور ہندی لفظوں کی آمیزش ہے اور کہیں کہیں عربی کے لفظ بھی مل جاتے ہیں ۔

(ج) یہ[3] چیز قابل غور ہے کہ ہندوستانی الاصل لفظوں میں نہ صرف سنسکرت ہی کے ہیں جو کسی کتاب کی قدامت کی دلیل ہوسکتے ہیں، بلکہ بیشتر ایسے ہیں جو ہندوستان کی بول چال کی زبان سے ماخوذ ہیں ۔ اس سے دساتیر کے تاخر زمانی کا قیاس ہوتا ہے ۔ در اصل اس میں سنسکرت اور ٹھیٹ ہندوستانی کے بیشتر لفظ استعمال ہوئے ہیں (۳٤ لفظ بطور مثال کے پیش کئے گیے ہیں)، لیکن سب سے زیادہ امتیازی قسم ان لفظوں کی ہے جو خالص ہندی کے ہیں مثلاً «شت» بمعنی «حضرت» جو پیغمبروں وغیرہ کے نام کے ساتھ ملحق ہوتا ہے (اس طرح کے ۳٤ لفظ مثال میں درج کئے گیے ہیں) ۔ فارسی الاصل لفظون کے متعلق کچھ بھی کہا جائے، یہ قرین قیاس نہیں ہے کہ ہندوستانی الاصل لفظ بہت زیادہ قدیم ہونگے ۔ ایسے لفظ مسلمانوں کے ہندوستان میں آباد ہونے کے بہت بعد وجود میں آئے ہونگے ۔

(د) یہ[4] محض ایک جعلی کتاب ہے جو ایک جعل ساز آدمی کے مذہبی جعل پر دلالت کرتی ہے ۔ یہ زبان زمین پر بسنے والی کسی قوم یا قبیلہ کی زبان نہ تھی ۔

(٤) ڈاکٹر جان ولسن نے اپنی کتاب «دی پارسی رلیجن» (۱۸٤۲ع) ص ٤۱۱ میں مسٹر نورس اور ارسکین کی رائے کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے :

ان دونوں محققین کی تحقیق و تنقید نے دساتیر کے مشکوک ہونے کے ثبوت فراہم کرنے کے سلسلے میں کچھ اٹھا نہیں رکھا ۔ انھوں

---

۱ ــ ص ۳٦۰ ۲ ــ ایضاً بحوالہ ترجمہ دبستان مقدمہ ص ۳ ۔

۳ و ٤ ــ لٹریری سوسایٹی ص ۳٦۰ بحوالہ ترجمہ دبستان مقدمہ ص ٤۲

نے ثابت کردیا ھے کہ اس کی زبان بالکل جعلی و خود ساختہ ھے۔ اس کے اصول بھی زرتشتیوں کے نہیں ھیں ۔ ان کو مکتب سپاسی کی طرف منسوب کرنا چاھئیے ۔ جو شخص دساتیر میں صحیفۂ زرتشت الٹ کر دیکھے گا تو اسے فوراً معلوم ھوگا کہ اس کے مطالب زند (اوستا) کی تحریرات سے بالکل مخالف و متضاد ھیں . . . اس کے عمومی تاریخی بیان سراسر بیکار ھیں ۔ اس کی رو سے یونانی، دور گشتاسب میں زرتشتی ھوگئے ۔ ھندو وید اور شاستروں کا مرتب «ویاس[1]» اور چنگرنگ چیہ»[2] ایران آئے اور زرتشت کے معتقد و پیرو ھوگئے ۔ اسی کتاب کی رو سے، سکندر نے زرتشتی مذھب قبول کیا تھا اور یہ یونانی شہزادہ، شہنشاہ دارا کا بیٹا تھا ۔

(۵) ولیم فان شلیگل (Schlegel) نے ۱۸۳۲ میں فرانسیسی اور انگریزی مستشرقین کی رائے کی تائید ان[3] الفاظ میں کی :

دساتیر ایک شستہ جعل ھے اور وہ ایسی زبان میں لکھی گئی جس کے قدیم ھونے کا اگرچہ دعویٰ کیا جاتا ھے لیکن در اصل وہ ایک مصنوعی و خود ساختہ زبان ھے ۔

قدیم یورپی زبان شناسوں کے خیالات پیش کرنے بعد جدید ایرانی ماھرین زبان کے بیانات کی وضاحت بھی ضروری ھے :

(۱) ملک الشعراء بہار جو لسانیات کے بڑے ماھر اور قدیم ایران کی زبان اور خط پر بڑی بصیرت رکھتے تھے دساتیر کے سلسلے کی تمام کتابوں کے بارے میں اس طرح کے خیالات رکھتے[4] تھے ۔

(الف) یورپ کے مستشرقین نے اس طرح کا (ھزوارش[5] کے غلط پڑھنے کے سلسلے کا) ادبی انتشار دیکھا تو قیاس کیا کہ بے اصل کلمے جن کی نہ علمی بنیا

۱۔ دساتیر : پیرس برھمن، آیت ٦٥ ۲۔ دساتیر : سنکرا کاس » آیت ٦٤ متن و ترجمۂ فارسی ۔

۳۔ ترجمۂ دبستان مقدمہ ص ٤٥ ٤۔ (سبک شناسی ۱ ص ۸۰ حاشیہ ۱) ۵۔ ۱۹ ویں صدی تک ھزوارش کے تصور سے کوئی آشنا نہ تھا ۔ جب ابن المقفع کی فہرست میں ھزوارش کا لفظ دیکھا گیا تو اس کے بعد تحقیق شروع ھوگئی اور اب کوئی دشواری نہیں (سبک شناسی ۱ ص ۸۰)

ہے اور نہ جو دنیا کی کسی زبان میں پائے جاتے ہیں، سب کے سب جعلی ہیں اور ملا فیروز مرتب دساتیر جیسے لوگوں کے خود ساختہ ہیں۔

(ب) «شیوع ادبیات باستانی بطریق ساختگی» کے تحت ہے[۱] :

(ہندوستان میں) پرانے مذہبی و فلسفیانہ عقاید کی طرف عام میلان کا یہ اثر ہوا کہ بعض لوگوں کے دل میں موقعے سے استفادہ کرنے یا ہندوستان کے ان لوگوں کی توجہ جلب کرنے کا خیال پیدا ہوا جو فارسی دانی یا قدیم ایران کی تاریخ و زبان کی استادی کے طلبگار تھے۔ وہ لوگ خالص فارسی (فارسی سرہ) میں کتابیں لکھنے اور مہ‌آباد وجی افرام وغیرہ کے بے بنیاد خیالات کے سلسلے میں بے اصل مطالب کے نشر کرنے میں مشغول ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نصف صدی کے اندر لغت و تاریخ کی چند کتابیں مثل برہان قاطع[۲] و دساتیر و شارستان و چہار چمن و آیین ہوشنگ وغیرہ جو تمام تر وہمی خیالات و بے بنیاد الفاظ و اصطلاحات پر مشتمل تھیں، مرتب ہوگئیں. . . اور ایران میں بھی لوگوں کی توجہ کا مرکز قرار پائیں۔ انہیں ایام میں قاچاریہ دور آگیا اور ادب فارسی میں تازگی و وسعت پیدا ہوئی خصوصاً اس عہد کے ادیب و شاعر «قدیم طرز» پسند کرنے لگے۔ پرانے الفاظ کے سمجھنے کی فکر ہوئی تو دساتیر و برہان قاطع (جو «مہمل[۳] باف» میں ایک دوسرے کے مقابل تھیں) ادیبوں کے مطالعے میں آئیں اوراس طرح ان کے جعلی الفاظ و بے اصل روایات، اشعار میں داخل ہونے لگے۔

(ج) ۔ «شروع تجددنثری در ہندوستان» کے ذیل میں لکھا ہے[۴] :

ہندوستان میں عہد اکبری میں جب آزادی فکر کا دور دورہ ہوا تو

۱۔ سبک شناسی ۱ : ۱۷۲ ۔

۲۔ فرہنگ جہانگیری بھی ہے جس کو میں نے حذف کردیا ہے کیونکہ پورداؤد کے نزدیک یہ لغت دساتیر کے اثرات سے پاک ہے ۔ اگر اس میں یہ اثر ثابت ہوجائے تو دساتیر کی تاریخ تقریباً ۴۰ سال قدیم ہوجائے ۔

۳۔ مگر ۲۹۱ ص پر یہی مصنف برہان کو «کتب نفیس» کی فہرست میں شامل کررہا ہے ۔

۴۔ سبک شناسی ج ۳ ص ۲۹۲ ۔

بعض جعل سازوں نے جنکو حکمت مشائی (ارسطوئی) و اشراق (افلاطونی) اور لغت کے بارے میں کچھ دستگاہ تھی، بے اصل کتابیں دساتیر کے مانند لکھیں - دساتیر ایک مجہول شخص کی جعلی کتاب ہے جو اپنے کو زرتشی کہتا تھا مگر اس کو نہ دین زرتشی کے اصول سے واقفیت تھی اور نہ پہلوی و اوستائی زبانوں سے سروکار تھا - اس نے بذات خود جعلی الفاظ بنائے اور بے بنیاد تاریخیں اور بے اصل باتیں فلسفیانہ رنگ میں ایسی جماعت کی طرف منسوب کیں جو ان کے خیال میں قدیم ایران میں حکومت و نبوت کے منصب پر فایز تھی - ملا فیروز پسر کاووس زرتشی نے دھوکے میں آکر دساتیر اور چہار چمن کو شایع کردیا - یہ اور اس سلسلے کی دوسری کتابیں مثل شارستان و آئین ہوشنگ و دبستان المذاہب وغیرہ گیارھویں صدی اور اس کے بعد مرتب ہوتی رہیں - اور بعض فرہنگ نویس مثل محمد حسین مولف برہان قاطع بھی فریب میں آکر ان کتابوں کے بے بنیاد اور خود ساختہ لفظوں کو صحیح سمجھ کر اپنی کتابوں میں شامل کرنے لگے -

(۲) استاد پور داؤد، ایران کی قدیم زبانوں کے بڑے ماہر ہیں، انہوں نے دساتیر کے سلسلے میں بڑی تحقیقات کی ہے ان کے مطالعات کے نتایج مختلف[۱] مقالوں کی شکل میں آگئے ہیں - اس سلسلے کے چند اقتباسات ذیل میں درج کئے جاتے ہیں -

(الف) دساتیر مختلف عقاید کا[۲] ایسا معجون ہے جس میں مخالف و متضاد اجزا کی آمیزش بڑے احمقانہ انداز میں ملتی ہے - «درہم برہم افکار» کی یہ کتاب ایسے عہد کی ہے جو ہماری تاریخ میں شاہ عباس کے زمانہ کے مقابل تھا - میرے اس خیال کی بنیاد کہ دساتیر کو ساڑھے تین سو سال سے زیادہ نہیں گذرے اس بات پر ہے کہ خود دساتیر کی تفسیر (جو متن کے ساتھ ملحق ہے) اسی زمانے کی تالیف ہے - اگرچہ خود دساتیر میں اس بات کا دعوی کیا گیا ہے کہ یہ تفسیر ساسان پنجم

۱ـــ مثلاً ملاحظہ ہو مجلہ ایران امروز سال دوم شمارہ ۱۱، فرہنگ ایران باستان ص ۱۷-۵۱، مقدمہ برہان قاطع ج ۱ ص ۵۲ بعد -

۲ـــ بحوالہ مجلہ دانشکدۂ ادبیات (تہران) شمارہ ۳ سال ۴، ۱۳۳۶ - ص ۳۶ـــ۳۸ .

کے قلم سے خسرو پرویز کے عہد حکومت (۵۹-۱۶۲۸) میں مرتب ہوئی، لیکن ظاہر ہے کہ یہ مصنوعی اور خود ساختہ فارسی، عہد صفوی کی معلوم ہوتی ہے، یہ اس درجہ «سست» اور «نادرست» ہے کہ قیاس ہوتا ہے کہ ایران سے باہر لکھی گئی ہوگی۔ پرانے واقعات کی پیشین گویوں سے اس کا جعل ثابت ہوتا ہے۔ ساسان پنجم کی کتاب میں خدا[1] فرماتا ہے:

دیدی بدکاری ایرانیان را که پرویز را کشتند۔ آن کس را که من بر کشیدم اینها بر انداختند، اینک از تازیان پاداش یابند۔ بر دارند از سبز پوشان[2] کشهٔ خود را۔ چون هزار سال تازی آئین را گذرد چنان شود آن آئین از جدائیها که اگر به آئین گر نمایند ندانندش۔

اس پیشین گوئی سے بخوبی ظاہر ہے کہ مولف دساتیر عربوں کے حملے کے ہزار سال بعد ہوا ہے۔ بالفاظ دیگر وہ صفویوں کا معاصر تھا۔ اس طرح کی پیشین گوئیاں ساسان اول کی کتاب میں بہت ہیں۔ علاوہ حضرت عیسی کے، مانی، مزدک اور حضرت[3] محمد کی آمد کی خبر دی گئی ہے۔ اس بنا پر دساتیر کے تاخر زمانی کا بھی پتہ چلتا ہے۔

دساتیر کا نام اس کی زبان و مطالب کی طرح غلط و مصنوعی ہے۔ 'دساتیر' فارسی کلمے 'دستور' کی عربی جمع ہے۔ دساتیر آسمانی کتابوں کا مجموعہ ہے جنکو خدا نے اپنے پیغمبروں پر نازل فرمایا تھا۔ پہلے پیغمبر کا خاندان 'آبادی' کہلاتا ہے اس کی حکمرانی کی مدت ایک سو زاد سال تھی۔ دساتیر[4] میں زاد ایک ہزار[5] واد

۱ـــ ایات نمبر ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۳۰

۲ـــ دساتیر میں سیاہ پوشان بھی ہے جس سے مراد خلفائے عباسیہ ہیں۔

۳ـــ ملاحظہ ہو آیت نمبر ۵۴ تا ۶۷۔ جب ایرانی بدکار ہوں گے تو عرب میں ایک پیغمبر پیدا ہوگا وہ بت پرستی اور آتش پرستی کا خاتمہ کردے گا۔ اس کے پیرو ایرانی ملک کو غارت کردیں گے۔ وہ ایک خاص مقام کی طرف منہ کرکے نماز ادا کریں گے۔ پھر مدائن، طوس اور بلخ کے آتشکدے برباد ہوں گے۔ وہ صاحب شریعت بڑا سخنور ہوگا۔ لیکن تا تاریوں کے ہاتھوں اس دین کا زوال ہوگا۔

۴ـــ نامۂ جی افرام آیت ۲۰۔ متن و شرح

۵ـــ انگریزی ترجمہ (ص ۴۷، میں ایک زاد سال دو ہزار واد سال کے برابر بتایا گیا۔ پور داؤد کی یہ عبارت ڈاکٹر معین نے مجلہ دانشکدہ شمارہ ۳۵ سال ۱۳۳۶ ص ۳۷ پر نقل کی ہے لیکن ڈاکٹر موصوف نے مردبینا: ص ۵۰ حاشیہ ۴ میں پور داؤد کی طرف منسوب کرتے ہوئے ہر زاد سال کو دوہزار واد سال کے برابر لکھا ہے۔ لیکن سفرنگ دساتیر ص ۴۴ پر ایک ہزار واد سال ہے۔

سال ، ایک واد تین هزار جاد سال ، ایک جاد ایک هزار مرد[1] سال ایک مرد سال ایک هزار ورد سال ایك ورد سال ایک هزار فرد سال اور ایك فرد سال دس لاکھ سال کے برابر هوتا هے - اس طرح ایک زاد سال تیس[2] هزار سنکھ سال کے برابر هوا - اب آپ خود حساب کریں اور دیکھیں که آبادیوں کی حکومت کا زمانه یعنی سوزاد سال کتنے کے برابر هوتا هے -

ایران کی تاریخ یا داستان یا کسی اور مذهبی تحریر میں مهاباد، جی افرام، شالے کلیو اور یاسان نام کے اشخاص کا ذکر نہیں آتا - یه پیغمبر اور بادشاه، مولفِ دساتیر کے خود ساخته هیں -

کتاب جی افرام کے چمراس ٦٨ اور ٨١ میں خدا فرماتا هے :

جمساشان جمساش - چمساشان چمساش - خمساشان خمساش -
واسالاس - پاساپاس - راساراس - تاساتاس ... هامستی راستی
شامستی زامستی - شالشتی شالشتی شالشتی شالشتی - دانستی دانستی
دانستی دانستی -

قارئین کرام کا یه جاننے کو جی چاهتا هوگا که شالشتی جسکی اتنی تکرار هوئی هے کس معنی میں آیا هے ... ساسان پنجم نے اسکو شالشتن مصدر به معنی ' دانستن' سے مشتق بتایا هے - چنانچه چمراس ٦٨ اور ٨١ کی تفسیر میں لکھتا هے : دانستی دانستی دانستی دانستی یعنی دنیا میں جاننے والی چیزیں بہت هیں ، یه بات سمجھ میں نه آئی که دساتیر کی زبان میں سنکھوں سال میں کوئی تبدیلی واقع نه هوئی (کیوکه پہلے پیغمبر مهاباد اور آخری پیغمبر ساسان پنجم کے درمیان سنکھوں سال کی مدت کے باوجود دونوں کی زبان ایک هی هے)' حالانکه فارسی' پہلوی سے اور پہلوی' فارسی باستان (زبان عهد هخامنشی) سے بہت زیاده متفاوت هے اور یه تغیرات ایک هزار سال کی مدت میں واقع هوئے (کیونکه اردشیر سوم هخامنشی (متوفی ۳۳۸ ق-م) جس کے کتبے موجود هیں اسکے اور حنظلهٔ بادغیسی کے درمیان جس کے چند شعر محفوظ هیں ایک هزار ایک سو سال کا فصل هے)-

---

۱ -- پور داؤد کے یہاں مرد، ورد، فرد میں "ر" متحرک لیکن انگریزی ترجمے اور سفرنگ دونوں میں ساکن هے -

۲ --- پور داود نے تین هزار کے بجائے دو هزار تریلیون هے -

ب ۔ متن دساتیر[1] کی زبان نہ ایران کی قدیم زبانوں یعنی فارسی باستان، اوستا، پہلوی، پازند کے مشابہ ہے اور نہ پرانی ایرانیوں بولیوں مثل تخاری ، سگزی، سغدی وغیرہ کے ۔ نہ سنسکرت سے ملتی جلتی ہے اور نہ ہندوستان کی کسی اور زبان سے، نہ یونانی و لاتینی زبانوں کی شاخ ہے اور نہ سامی زبانوں یعنی بابلی، عربی، سریانی کی ۔ سومری و عیلامی و قبطی زبانیں جو حضرت عیسی سے تین چار ہزار سال قبل عراق و خوزستان و مصر میں مروج تھیں ان سے اس دساتیری زبان کا کوئی تعلق نہیں ۔ مختصر یہ کہ کسی قدیم یا جدید زبان سے خواہ وہ ہند یورپی شاخ کی ہوں خواہ سامی و مغولی شاخ کی، اس کا کسی قسم کا رشتہ نہیں ۔ اس کے بنانے والے نے اسکو آسمانی زبان کہا ہے ۔ چونکہ روے زمین پر کہیں اور کسی زمانے اور کسی قوم میں یہ زبان رائج نہ تھی اس لئے اس کو "آسمانی زبان" کہنا بالکل بجا ہے ۔ ہم سپہر بریں کے راز سے واقف نہیں ہیں، ہم کو کیوان و ناہید کی زبان کا علم نہیں ہے بہتر ہے کہ دساتیر کی زبان آسمان والوں ہی کی زبان قرار دیں، ورنہ پھر یہ فرض کرلیں کہ کسی جعلی ساز آدمی نے کرۂ ارض کے ایک گوشہ میں بیٹھ کر یہ خود ساختہ زبان تیار کرلی ۔

خواہ اس کو آسمانی کہو یا زمینی ، خدا نے اپنے ۱٦ برگزیدہ پیغمبروں سے اسی زبان میں گفتگو کی اور ہم بندوں کے لئے پیغام بھیجا تاکہ آئین مہ آباد پر کاربند ہوکر دونوں جہان کی سرخروئی حاصل کرلیں ۔ خدا نے اپنے آخری پیغمبر کے پاس وحی بھیجی ۔

"نامۂ پیغمبران را بزبان روزگار خودت گردان"

ساسان نے حکم کی تعمیل کی اور پیغمبروں کی کتابوں کی (منجملہ اپنی کتاب کے) تفسیر لکھ ڈالی ...۔ اگر یہ تفسیر نہوتی تو ہم نہ جانتے کہ کایستنی، کارستنی، ھارستنی، وارستنی، شاتشتنی کا کیا مفہوم ہے ۔ اس تفسیر سے معلوم ہوا کہ شت جی افرام فرماتے ہیں :

سخن خدا و نامۂ خدا و فرشتۂ خدا دانستنی ...

دساتیر کی زبان "عالم بالا" کی زبان ہو مگر اس کی تفسیر پہلوی میں یا ایران

---

۱ ۔ منقول از مقدمۂ برہان قاطع جلد اول ص ۵۳ ببعد

کی کسی قدیم بولی میں ہونا چاہئے یعنی اس زبان میں جو آج سے ۱۳۵۰ سال قبل ایران میں رائج تھی کیونکہ ساسان پنجم مفسر و مترجم دساتیر خسرو[1] پرویز کا ہم عصر تھا ۔ لیکن اس تفسیر کی زبان کے سمجھنے اور پہچاننے کے لئے ہم کو تقریباً ایک ہزار سال اور نیچے آنا پڑے گا ۔ اتفاق یہ ہے کہ خسرو پرویز کے زمانے کی ایک قیمتی کتاب «ماتیکان ھزار داتستان» ہم تک پہنچی ہے ... یہ کتاب اور دوسری پہلوی کتابیں ساسان پنجم کی زبان سے دور کی بھی شباہت نہیں رکھتیں ۔

دساتیر کی زبان فارسی ہے ۔ مگر کون فارسی ؟ فارسی سرہ (خالص)، جس میں اگر عربی لفظ کا کوئی بدل فارسی میں نہیں ملا تو اسکے بجائے خود ساختہ اور مہمل لغت رکھدیا اور اسی کو صحیح فارسی قرار دیا ۔ ایک نمونہ[2] ملاحظہ ہو :

> خداوند نہ آسمان بیا فرید ۔ ہر یک آسمان راخردویا ہوش وروان وتن است درآسما نہا فرشتگان بی شمارند وستارگان فراوان ۔ ہریک از آنہارا نیز خرد و روان و تن است ۔ ستارگان گردندہ نیز دارائے خرد و روان و تن ھستند ۔ خرد و روان و تنِ ماہ، فرنوش و ورنوش و اردوش نام دارند ۔ خرد و روان و تنِ تیر، ارلاس وفرلاس و ورلاس خواندہ میشوند ۔ و نامہائے خرد و روان و تن ناہید، نروان و فروان و زروان ھستند۔ شادا رام و شاد ایام و نشاد ارسام نامہائے خرد و روان و تن خورشیداند، و خرد و روان و تن بہرام ، بہ بہمن زاد و فرشاد و ’رزبادواد، نامزد شدند ۔ نامہائے خرد و روان و تن ھرمزد یا برجیس، انجم داد و نجم آزاد و شیدآراد و خرد و روان و تن کیوان فرنسا ولا تینسا و ارمنسا نام دارند ۔

اگر دساتیر صحیح ہے تو برہان قاطع (۱۰۶۲) سے پہلے کی کسی فرہنگ میں کوئی دساتیری لفظ کیوں نہیں آیا ۔ کیوں کسی قدیم شاعر کے یہاں دساتیری کلمے استعمال نہیں ہوئے ۔ کیوں فارسی کی ہزارہا نظم و نثر کی کتابوں میں مہاباد ،

۱۔ خسرو پرویز نے ۵۹۰ ع تا ۶۲۸ ع حکومت کی ہے ۔

۲۔ نامۂ شت مہ آباد آیت نمبر ۱۵—۲۱ ۔

جی افرام، شاے کلیو اور یا سان کا ذکر نہیں ۔ کیوں دساتیر کے شایع ہونے سے پہلے اس کتاب کا نام عام نہیں ۔ ... .

(۳) ڈاکٹر محمد معین (استاد دانشگاہ تہران) نے دساتیری ادب کا بڑا عمیق مطالعہ کیا ہے چنانچہ ان کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ برہان قاطع کی ترتیب میں اس سلسلے کے سارے لفظوں کی وضاحت انہوں نے حواشی میں کردی ہے ۔ وہ فرقۂ آذر کیوان[1] پر ایك مفصل کتاب شائع کرنے والے ہیں، ان کے نزدیک دساتیر جعلی کتاب ہے جو صفویہ دور میں مرتب ہوئی ۔ اس کی ترتیب میں فرقۂ آذرکیوان کا ہاتھ تھا ۔ ان کے بعض اقوال ملاحظہ ہوں ۔

(الف) خدائی نامک کے زرتشتی[2] مولفوں نے «مزد یسنا» کے زیر اثر اور ایرانی تعصب ملی و افتخار قومی کے پیش نظر ایك طرف تو تمام قدیم بادشاہوں کو خدا پرست قرار دیا ہے اور دوسری طرف زرتشت کے قبل بھی ایرانی پیغمبروں کا وجود تسلیم کرتے ہوئے بادشاہی و پیغمبری کو ایک ساتھہ شامل کردیا ہے (چنانچہ شاہ نامہ میں آیا ہے :

چنیں دان که شاهی و پیغمبری　　دو گوهر بود در یک انگشتری)

. . . . . اس قسم کے تصورات کا نتیجہ یہ ہوا کہ کتاب دساتیرکے مولف نے ۱۵ پیغمبروں کا تعارف کرایا اور ہر ایك کے ساتھ ایك صحیفۂ آسمانی منسوب کرتے ہوئے اس کے متن کے ساتھ فارسی ترجمہ بھی درج کیا ۔ تعجب اس بات پر ہے کہ مؤلف دساتیر نے «پند نامۂ از اسکندر» کو آسمانی صحایف کے ضمن میں نقل کیا ہے حالانکہ سکندر زرتشتیوں میں گجستك یعنی[3] ملعون کے لقب سے مشہور ہے کیونکہ اس نے مقدس اوستا کو نذر آتش کیا تھا ۔

(ب) دساتیر کی تحریر (تالیف) کا زمانہ، دسویں[4] صدی ہجری ہے ۔

---

۱ ــ آذر کیوان شیراز کا باشندہ تھا ۔ اس نے آبادی مذہب کی ترویج میں بہت بڑا حصہ لیا ۔ بلکہ اسی کی وجہ سے اس مذہب کی روح میں پاکیدگی و تازگی پیدا ہوئی ۔ دبستان میں ہے کہ اکبر بادشاہ نے اس سے متاثر ہوکر اپنے یہاں بلایا مگر وہ اس وقت تو نہ آسکا البتہ غالباً عہد جہانگیری کی ابتدا میں ہندوستان آکر پٹنہ کو مستقر بنایا ۔ اس کے پیرو سارے ہندوستان میں پھیلے ہوئے تھے ۔ ملاحظہ ہو مجلۂ دانشکدۂ ادبیات شمارہ ۳، ۱۳۳۶ ص ۲۵ ببعد و دبستان المذاہب نظر دوم ۔　۲ ــ مزدیسنا : ص ۴۸ ــ ۵۱ ملخصاً　۳ ــ ملاحظہ ہو یشتہا ۔ مقدمہ ص «پ»

۴ ــ مزدیسنا ص ۵۱ ح نمبر ۴

(ج) دساتیر فردوسی کے چار[1] پانچ سو سال بعد مدون ہوئی ۔
(د) اس میں شک نہیں کہ دساتیر کی زبان[2] جعلی اور خود ساختہ ہے ۔

دساتیر کے معترضین نے اس کے جعلی ہونے کے سلسلے میں جن امور کی طرف خصوصیت سے توجہ دلائی ہے ان کو مختصراً اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے :

(۱) دساتیر کے تاریخی مطالب گڑھے ہوئے ہیں، مہ‌آباد، جی افرام، شاے کلیو اور یاسان کا ذکر کہیں نہیں پایا جاتا ۔ کسی مذہبی کتاب کے مطالب اس درجہ گمنام نہیں ہوسکتے ۔

(۲) اس کے مطالب افسانوی رنگ کے ہیں۔مثلاً ستاروں کی حکومت کی تفصیل نامۂ مہ‌آباد کی آیات ۱۰۳ تا ۱۱۷ میں اس طرح ملتی ہے[3] ۔

عالم ناسوت کے دور اول میں ایک ستارہ (ثابت) حکمران ہوتا ہے ۔ وہ ہزار سال تک بغیر کسی وزیر کے حکومت کرتا ہے ۔ اس کے بعد دوسرا ستارہ ایک ہزار سال کے لئے اس کا وزیر مقرر ہوتا ہے ۔ اس طرح سارے ستارے یکے بعد دیگرے ایک ایک ہزار سال کے لئے حکمران ستارہ کے شریک کار ہوتے ہیں ۔ ستاروں کے بعد سیاروں کی باری آتی ہے اور ان میں سے ہر ایک، ہزار سال کے لئے وزیر منتخب ہوتا ہے، پہلا وزیر زحل اور آخری چاند ہے، اس کے بعد پہلے بادشاہ کی حکومت ختم ہوجاتی ہے اور دوسرا ستارہ اس عہدے پر فایز ہوتا ہے۔پہلے بادشاہ کی طرح باری باری سے سارے ستارے اور سیارے ایک ایک ہزار سال کے لئے اس کے شریک کار ہوتے ہیں۔ چاند آخری وزیر ہوتا ہے مگر اس کے بعد پہلے بادشاہ کو بھی یہی خدمت تفویض کی جاتی ہے ۔ اس کے بعد تیسرا ستارہ بادشاہ ہوکر پورے دور کا مالک ہوتا ہے اور سارے ستارے اور سیارے اس کے وزیر ۔ اس طرح جب سارے ستاروں کی حکومت اور وزارت ختم ہوجاتی ہے تو ایک کامل دور کا خاتمہ ہوتا ہے ۔

اس دور کامل کی مدت کا تعین موجودہ اعداد و شمار کی رو سے ناممکن ہے۔ یا مثلاً مہ‌آباد خاندان کی حکومت کا زمانہ دساتیری روایت کی بنا پر کروڑوں[4] سنکھ سال

۱۔ مزدیسنا ؛ ص ۹۲ ۔ ۲۔ مجلہ دانشکدہ ۳، ۱۳۲۹ ص ۳۲، مزدیسنا ص ۱۰۶ ۔
۳۔ مزید ملاحظہ ہو نامہ جی افرام ایت ۲۰ متن و شرح ۴۔ ملاحظہ ہو دبستان ص ۵

ھوتا ھے - یا مثلا جی افرام، خاندان کا دور سلطنت دساتیر میں ایک «اسپار» سال بتایا گیا ھے - اسپار کی تشریح فارسی تفسیر[1] میں یوں ملتی ھے :

«فرسنداج کیشان[2] صد ہزار را سلام گویند و صد سلام را شمار نامند و صد شمار را اسپار خوانند» -

گویا ایک اسپار ایک ارب سال کے برابر ھوا -

(۳) زرتشت کی مقدس کتاب اوستا تھی یہ ایک ایسی حقیقت ھے جس سے انکار ناممکن ھے - دساتیر کی تیرھویں کتاب، زرتشت کا صحیفہ بتایا گیا ھے مگر اس سے اوستا کا دور کا تعلق نہیں، دونوں کے مطالب جدا جدا ھیں - کہاں اوستا کی اتنی بڑی ضخامت اور کہاں نامۂ زرتشت کی ۱٦٤ آیات -

(٤) تمام زرتشی روایات میں سکندر ملعون[3] قرار دیا گیا ھے مگر دساتیر میں اس کو برگزیدہ ھستی بتایا گیا ھے - زرتشت کے صحیفہ میں اس کی بعثت کی خبر ھے اور پھر اس کے نام ایک پند نامہ ھے جس میں اس کو نیک کام کرنے کی ترغیب دی گئی ھے - اس کو اصلاً ایرانی بتایا ھے لیکن ایرانیوں کی بے عملی کے نتیجے میں اُسے یونان منتقل کردیا گیا تھا - خدا[4] فرماتا ھے :

«من از چند کار ایرانیان که بد شد ترا بروم بردم - بیگانه بر ایران مگما ر که خانۂ شماست» -

جزو اول کی تشریح اس طرح ملتی ھے[5] :

ترا نژاد از خسرو ایران است چون ایرانیان بد کار شدند پا داش ایشان را ترا ازان گروه جدا کردم -

(۵) دساتیر کے مطالب میں عیسائی، بودھ، ھندو مذھب اور اسلام وغیرہ کے اجزا کا احاطہ تھوڑی سی توجہ سے کیا جاسکتا ھے اور اس بات سے اس کے تاخر زمانی کا پتہ چلتا ھے -

(٦) دساتیر کے مطالب درکنار، خود اس کا ذکر کسی تاریخ میں نہیں ملتا -

---

۱ - ملاحظہ ھو نامۂ شت شاد کلیو آیت ٤ متن و شرح ۲ - مہ‌آباد کی ماننے والوں کو فرسنداج کیش ھی کہتے ھیں ۳ - اصل پہلوی صفت «دروند و گجستک» ھے، ملاحظہ ھو پھتیا پور داؤد- مقدمہ ص «پ» -
٤ - اندرز نامۂ اسکندر آیت نمبر ٤، ۵ ۵ - تفسیر فارسی آیت نمبر ٤

گیارھویں صدی ھجری کی کتابوں میں دفعتہً اس کا ذکر ملنے لگتا ھے ۔ اس سے قیاس ھوتا ھے کہ اسی زمانہ میں دساتیر مکمل ھوئی اور جن لوگوں نے اس کا ذکر سب سے پہلے کیا ان کا دساتیر کی ترتیب میں ھاتھ معلوم ھوتا ھے ۔

(۷) دساتیری روایت کی بنا پر پہلے پیغمبر یعنی مہاباد اور آخری پیغمبر ساسان پنجم کے درمیان سنکھوں سال کی مدت ھے، مگر پہلے اور آخری پیغمبر کے صحایف کی زبان ایک ھی ھے، یہ یکسانیت زبان شناسی کے سارے اصول کے منافی ھے ۔

(۸) ساسان پنجم نے دساتیر کا ترجمہ الہام خداوندی کی رو سے اپنے زمانے کی زبان میں کیا مگر وہ اس وقت کی زبان تھی ھی نہیں ۔ فارسی جدید جس میں دساتیر کا ترجمہ ھوا ھے، مسلمانوں کے فتح ایران کے بعد وجود میں آئی۔ ساسان پنجم مترجم فارسی دساتیر خسرو پرویز کا معاصر ھے ۔ آخرالذکر کے زمانہ کی ایک اہم تصنیف دستیاب[1] ھوگئی ھے، اس سے اندازہ ھوتا ھے کہ ساسان پنجم کا ترجمہ اپنے دور کی زبان میں نہیں بلکہ کئی سو سال بعد پیدا ھونے والی زبان میں ھوا ۔

(۹) ماھرین زبان[2] نے ساسان کے ترجمہ کی زبان کو «سست» اور «نادرست» بتایا ھے ۔ ظاھر ھے جو چیز خدا کے کسی پیغمبر کی طرف منسوب ھوگی وہ اس طرح کے نقص سے پاک ھوگی ۔ اس زبان کے خصوصیات کو پیش نظر رکھنے سے اندازہ ھوتا ھے کہ وہ دسویں صدی ھجری سے قبل کی زبان نہیں ھوسکتی ۔

(۱۰) ساسان پنجم باوجود وحی سے مشرف ھونے اور ماہ آباد کی زبان پر قدرت رکھنے کے بعض جگہ غلط مطلب بتاتا ھے ۔ اس غلط ترجمہ کا ثبوت ایسے لوگ[3] فراھم کرچکے ھیں جو دساتیر کی تصدیق کرتے ھیں ۔ ساسان کی غلطی بتا کر وہ یہ ظاھر کرنا چاھتے ھیں کہ ساسان پنجم مترجم دساتیر، مولف دساتیر نہیں ھوسکتا جیسا بعض لوگ خیال کرتے ھیں۔ ساسان کی طرف، مطالبِ دساتیر کے سمجھنے کے سلسلے کی کوئی غلطی منسوب کرنا، دساتیر کی پیشین گوئی کو مشتبہ کردیتا ھے ۔

---

۱ ـــ ملاحظہ ھو مقدمۂ برھان قاطع جلد اول ص ۵۳ ببعد ۲ ـــ مراد بہار، پورداؤد اور ڈاکٹر معین وغیرہ ۔

۳ ـــ مثلاً فان ھیمر، مقدمہ دبستان للمذاھب (انگریزی، جلد اول ص ۴۸۔ نامۂ ساسان پنجم کی آیت نمبر ۲۳ کا ترجمۂ فارسی موجود نہیں ھو چنانچہ انگریزی میں یہ حصہ ترجمہ نہ ھوسکا ۔ سفرنگ دساتیر میں اس آیت کو بالکل حذف کردیا گیا ھو ۔

(۱۱) دنیا میں آج تک کوئی ایسی زبان نہیں ملی جس کا رشتہ دوسری اور زبان سے نہ ملتا ہو - آسمانی کتابیں بھی اس قاعدۂ کلیہ سے مستثنی نہیں - دساتیری زبان دنیا کی کسی زبان سے نہیں ملتی - اس سے اس کے جعلی ہونے کا گمان ہوتا ہے -

(۱۲) دساتیر میں جو الفاظ لائے گئے ہیں ان میں اچھے خاصے ایسے ہیں جن کا باقاعدہ تعین کرلیا گیا ہے - اس تعین سے ایک طرف تو ان کے مصنوعی ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے اور دوسری طرف ان کے قدیم ہونے کی مخالفت ہوتی ہے -

اس طرح کے اور بہت سے مسایل ہیں جن کا کوئی معقول حل ممکن نہیں - بعض قدیم لوگوں نے شبہات کو رفع کرنے کی کوشش کی لیکن اگر ایک بات کا جواب دیا تو دوسرا سوال اور بھی پیچیدہ ہوگیا - مثلاً دبستان المذاهب کے انگریزی مترجم، اینتھونی ٹرویر نے دساتیر کی صداقت ثابت کرنے کے سلسلے میں ایک لمبی بحث کی ہے جو ترجمۂ دبستان کی جلد اول کے مقدمے میں ٤٧ صفحے پر پھیلی ہوئی ہے- یہی مقدمہ دساتیر کے انگریزی ترجمے کی اشاعت ثانی میں بھی شامل کرلیا گیا ہے- اس طویل مقدمے میں ٹرویر نے فرانسیسی ناقد Silvestre de Sacy اور انگریزی مستشرق ولیم ارسکین کے بیانات کو جانچنے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دساتیر کی زبان جعلی نہیں، مگر اس کے بیان تحقیق کے معیار پر پورے نہیں اترسکتے کیونکہ اس کے یہاں حقایق کی تلاش کم اور اور اپنے نقطۂ نظر کے منوانے کی فکر زیادہ ہے - وہ وکیل کی طرح اپنا مقدمہ جیتنے کی کوشش میں قانونی موشگافیوں میں مصروف ہے - اس کے باوجود یہ بات اس نے بھی تسلیم کرلی کہ دساتیر آسمانی کتاب نہیں ہے - ٹرویر نے ایک جرمن مستشرق، فان همیر کا قول نقل کیا ہے جس نے پہلے جو نتیجہ نکالا تھا دس سال کے مطالعے کے بعد بھی اس کا نتیجہ وہی رہا[1] - اس کو دساتیر کی زبان کی صداقت کا ثبوت زبان کی ساخت اور اس کے مشتقات (formation) کی ہجاؤں کے ذریعے فراہم ہوگیا ہے، اس کے[2] نزدیک اس کی زبان اور فارسی میں وہی تعلق ہے جو گاتھک اور انگریزی میں ہے - مگر ان دونوں مصنفوں میں سے کسی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی کہ مہ‌آباد وغیرہ کا زمانہ اور اس سلسلے کے تاریخی مطالب کی تشریح کیونکر ہوسکے گی-

---

۱ــ مقدمہ دبستان المذاهب (انگریزی) جلد اول ص ۴۸ ۲ــ ایضاً ص ۴٦ وغیرہ

ملا فیروز نے اس کی صداقت کی گواھی تو دی مگر اس نے کوئی ایسا ثبوت نہیں پیش کیا جس سے اس سلسلے کے کسی پیچیدہ عقدے کی گرہ کشائی ہوتی، رہے اس خیال کے اور لوگ، تو ان میں سے کسی نے دساتیر کے الجھے ہوئے مسایل پر محققانہ و ناقدانہ نظر نہیں ڈالی حالانکہ ان میں لارڈھیسٹنگز، گورنر جنرل ھند اور سر جان مالکم جیسی ھستیاں تھیں -

دساتیری الفاظ و اصطلاحات کا تجزیہ

دساتیر کی زبان و مطالب کی صداقت مشکوک ھے لیکن جو الفاظ و اصطلاحات اس میں آئے ھیں ان میں سے بہتوں کی نشاندھی ممکن ھے - ڈاکٹر محمد معین اور پروفیسر پور داؤد نے اس سلسلے میں کافی چھان بین کی ھے- ان دونوں عالموں کے مطالعات کا نتیجہ یہ ھے کہ بعض اسما فارسی، پہلوی اور ھندی ناموں میں[1] خفیف تغیر سے بنا لئے گئے ھیں، مثلاً افرام، ابراہام یا ابراھیم؛ یاسان، ساسان؛ سیامر، سیامک ھے، یہی عمل الفاظ و اصطلاحات میں بھی ہوا، «ارمنسا»، (= عقل زحل) «ارمن» سے «لاتین سا»، (= روح زحل) «لاتین سے»، «فرنسا»، (= جرم زحل) 'فرانس' سے ماخوذ ھے - شاے «شاہ» سے، اور پندم، پنجم سے مستفاد ھے وغیرہ وغیرہ -

مولف دساتیر نے اس بات کی کوشش کی ھے کہ جو لفظ وضع کئے جائیں وہ خالص فارسی کے ھوں - اب یہ سوال پیدا ھوتا ھے کہ اس کی کوشش صحیح ھے یا غلط - اگرچہ اس مسئلہ کی توضیح کا یہ موقع نہیں پھر بھی اتنا ضرور کہا جاسکتا ھے کہ صرف مولف دساتیر یا فرقۂ آذر کیوان ھی کی جدت نہیں - ایران میں اس کی داغ بیل بہت پہلے پڑچکی تھی - ڈاکٹر محمد معین نے اپنے مقالے[2] «لغات فارسی ابن سینا و تاثیرآن در ادبیات فارسی» میں اس کی پوری وضاحت کی ھے کہ ابن سینا (۳۷۳-۴۲۱ھ) نے صدہا اصطلاحیں فارسی خالص میں وضع کیں - ڈاکٹر صاحب نے دانش نامہ علائی (تالیف بعد ۴۱۴ھ) میں اس طرح کی اصطلاحوں کو شمار کرلیا ھے - اس میں منطقی اصطلاح ۲۱۴، طبیعی ۲۰۱، الہی ۴۷۴، میزان ۸۸٪ ھیں اور سید محمد مشکوۃ

۱ــ مجلۂ دانشکدۂ ادبیات ۳، ۱۳۳۶ ص ۳۹ تا ۴۹ -

۲ــ مجلۂ دانشکدۂ ادبیات شمارہ ۲، ۱۳۳۲ ص ۱ تا ۳۸

نے «رسالۂ رگ شناسی»[1] میں اس طرح کے لغات کی تعداد ۱۵۰ بتائی ہے - اس طرح اگر تکرار کو حذف کردیا جائے تو اس تنہا مولف نے تقریباً ایک ہزار لغات کا اضافہ کیا۔
ابن سینا کے معاصرین میں ابو ریحان بیرونی (۳٦۲ - ٤٤۰) نے بھی یہ خدمت انجام دی ہے چنانچہ «التفہیم» (٤۲۰) اور «دانش نامۂ علائی» میں بہت سے ایسے[2] لفظ مشترک ہیں۔ابن سینا کے شاگردوں نے استاد کی اس روایت کو برقرار رکھا - چنانچہ شارح قصۂ حی بن یقظان[3] اور ابو عبید جوز جانی کے یہاں بھی خالص فارسی اصطلاحیں کافی مل جائیں گی - ابن سینا کے بعد ناصر خسرو علوی[4] (٤۸۰) اور افضل الدین کاشانی[5]، امام غزالی[6] (۵۰۵ھ) وغیرہ نے بھی «فارسی سرہ» کے سلسلے میں نمایاں کام کئے - معلوم ہوتا ہے کہ فرقۂ آذرکیوان ابن سینا سے بہت متاثر تھا اور غالباً اسی تاثر کا نتیجہ ہے کہ دبستان المذاهب میں ابن سینا کا ذکر دو بار الگ عنوان کے ذیل میں ہوا ہے -

دساتیر کے ماننے والوں نے جو صدھا الفاظ و اصطلاحات وضع کئے ہیں ان کو حسب ذیل حصوں میں تقسیم[7] کیا جا سکتا ہے -

۱—ایسے لغات و اصطلاحات جو ابن سینا اور اس کے پیروؤں نے بھی استعمال کئے ہیں مثلاً آخشیج (عنصر)، انباز (شریک)، پذیرا (ھیولی)، توانش (قوت)، جنبش (حرکت)، افراز (بلند)، انبازی (شرکت)، خواست (ارادہ)، چگونگی (کیفیت)، کنش (فعل. عمل)، گونہ (جنس) وغیرہ -

۲—پہلوی اور زرتشی کتابوں سے بہت سے لغات اخذ کئے گئے ہیں، مثلاً دروند (بدکار)، رخش (روشنی - شعاع)، زروان (زمان)، فرمند (صاحب شوکت)، سروش (فرشتہ)، فروھر (جوھر)، کرفہ (ثواب)، نسک (فصل اوستا)، وخشور (پیغمبر) وغیرہ -

۳—بعض ترکیبیں ابن سینا وغیرہ کے استعمال کئے ہوئے لفظوں سے بنالی ہیں مثلاً آخشیج سے آخشیجستان (فلک قمر کا نچلا حصہ جو عناصر کا مقام ہے)، افراز سے افرازستان بمعنی عالم علوی، باز داشتن سے باز دارش (ممانعت کرنا)، شاید بودن

۱—مجلۂ دانشکدۂ ادبیات شمارۂ ۲، ۱۳۳۳ ص ۳۰ ۲—مجلۂ دانشکدہ کی ص ٦ تا ۹ پر ایسے لفظ ملیں گے
۳—شارح کے نام میں اختلاف ہے، آقائے سعید نفیسی ابو منصور زیلہ اور دکتر مہدی بیانی ابوعبید جوز جانی بتاتے ہیں (مجلہ ص ۱۵ حاشیہ) اس کے اور جوز جانی کے ایسے الفاظ ص ۱٦ تا ۲۱ پر دئے ہیں ٤—مجلہ ص ۲۱ تا ۲۵
۵—مجلہ دانشکدہ شمارہ ۳، ۱۳۳٦ ص ٤۰ ٦—مجلہ شمارہ ۲، ۱۳۳۳ ص ۲۵—۲۹
۷—ایضاً ص ۳۰—۳۸، مجلہ شمارہ ۳، ۱۳۳٦ ص ٤۰—٤۱ -

(دانش نامه بمعنی امکان) سے شایستہ بود، شایستہ ھستی (ممکن الوجود)، فرشتہ سے فرشتۂ برتر و فرشتہ سالار بمعنی عقل اول، فرشتہ گرد بمعنی افلاک اور کنش (فعل) سے کنش کار و کنش مند وغیرہ ۔

٤ـــ بعض عربی لفظوں کا تحت اللفظ ترجمہ کرلیا ہے مثلاً آخشیجی سرا (عالم عناصر)، خانۂ آباد (بیت المعمور)، ہر سو یہ پادشاھان (ملوک الطوایف)، دوازدہ کاشانہ (بروج اثناعشر)، ستارہ برجا (کوکب ثابت)، ستارہ روان (سیارہ)، گران رفتار اختران (ثوابت)، سادہ سپہر (فلک الاطلس)، روان پایندہ (نفس ناطقہ)، شید شیدان (نور الانوار)، پروردگارو پروردگار گونہ (ربالنوع)، دارا و دارائے گونہ (رب النوع)، نا آغاز روز (یوم ازل)، نا انجام (ابد)، ناانديش (بديہہ)، نابايستہ هستی (ممتنع الوجود)، هرآینہبود، هرآینہ هستی، ناچار باش، ناگزیزباش، ناچارهست (واجب الوجود)، نوشید (حادث)، هستی خدیو (صاحب وجود)، همیشہ هست (باقی) هوش نخست (عقل اول)، یکتائی (وحدت مقابل کثرت) وغیرہ ۔

ان لوگوں نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مضحکہ خیز الفاظ وضع کرکے فارسی زبان کی روح کو صدمہ پہنچایا ۔ اس طرح کے مہملات کی حسب ذیل صورتیں ہیں :

(۱) عربی لفظوں کے مضحکہ خیز ترجمے مثلاً برش دید (قطع نظر)، پنج یا بندہ برونی (حواس خمسۂ ظاھری)، پنج یا بندہ درونی (حواس خمسۂ باطنی)، تنامبد تنانتن وتنبد وتنتن (جسم کل)، تنانی دریابندہ (حواس ظاھر و باطن)، تیمسار (حضرت)، دانش آشکار ینش (علم حضوری حضرت عزت) وغیرہ :

(۲) بعض لفظوں کے معانی بالکل بدل دئے مثلاً ۔

آمیغ لغت میں آمیزش اور دساتیر میں حقیقت[۱] کے معنی میں، آمیغی حقیقی، زنجیر دساتیر میں تسلسل (فلسفیانہ اصطلاح) کے لئے، سنگسار[۲] و تنگسار[۳] اس سلسلے کی کتابوں میں روح کی تبدیلی کے معنی میں آیا ہے ۔

فروزش لغت میں روشنی اور دساتیر میں صفت و تعریف کے معنی میں استعمال ہوا۔

۱ــ Steingass میں بھی truth معنی دئے ہیں ۔ (صف ۱۰۲ طبع دوم)
۲ــ ,, transmigration " (صف ۷۰۸ ")
۳ــ ,, " " (صف ۱۲٤۸ ")

گزینش لغت میں انتخاب اور دساتیر میں خاصیت[1] ہے -
گرہ لغت میں عقدہ اور دساتیر میں تعلقات جسمانی[2] ہے -
نگارش لغت میں نقش اور دساتیر میں تصور[3] ہے - وغیرہ -

(۲) بعض الفاظ میں لفظی و معنوی تحریف ہوئی مثلاً -

اندیشہ سے بندیشہ و بندیشہا .... (Steingses p. 203)
توران سے تموداں اور توری (تورانی) سے تمودی (Steingass p. 235)
موجہ (عربی موج) سے بوجہ (قطرہ) (Steingass p. 1537)
باستان سے باس (قدیم مقابل حادث) (Steingass p. 146)

اسم علم میں بھی لفظی تحریف ہوئی مثلاً سیامک کے بجائے سیامر، ہوشنگ کے بجائے ہورشار، تہمورس کے بجائے تخمورد، جمشید کے بجائے جرمشار، فریدوں کے بجائے پرسیدوم، آتبین کے بجائے آتبیر، مینوچہر کے بجائے میروزاد، کیخسرو کے بجائے کیلاسرو، زرتشت کے بجائے ہرتوشاد، اسپیتمان کے بجائے ہرس‌قتماد، سکندر کے بجائے سیم‌کندیش، یزدان کے بجائے میزدام، داراب کے بجائے نشال، ایرانی کے بجائے ہراسس، ایران کے بجائے ہیراس، روم کے بجائے نسود وغیرہ -

۴ــ بعض الفاظ خلاف قیاس آئے ہیں مثلاً

بایش بمعنی بودن و موجود شدن، صحیح کلمہ باشش[4]، بوش اور بودش ہے - بسانی بمعنی کثرت - «بس» میں علامت جمع «ان» کے بعد «ی» کا اضافہ، ویژش بمعنی پاکی ویژہ سے ماخوذ ہے -

۵ــ چند الفاظ بغیر کسی قید کے ذیل میں درج کئے جاتے ہیں :

برینان (جمع برین) = ملکۂ علوی، بوباش = قدیم، بہتام = فرشتۂ ابر بہرزام = فرشتۂ لعل، بہمن زاد = فلک مریخ کی عقل، پاز تازی = جزئی پاے چم - پاے خوان = ترجمہ، پودات = محسوس، پیہ = عرض تانیستار = جرم فلک‌نہم، تاور = عرض، تاوریدہ = عارضی، تبیہ = استفراغ

۱ــ Steingass میں یہی property معنی دئے ہیں (صفحہ ۱۰۸۸)
۲ــ ص ۱۰۸۵ پر، گرہ بہ باد زدن کے معنی to bend one's heart on worldly thing دیئے
۳ــ ص ۱۴۲۸
۴- ملاحظہ ہو فرہنگ ایران باستان - تہران ۱۳۲۶ ج ۱ ص ۳۲

تپاش[1] = ریاضت، رزبادراد = تن مریخ، سام ازہام = فلک الا فلاک فرداب و فرتاب = وحی، فرتود = مجاہدہ، کا مود = بسیط کشاک = اندیشہ، لہاک = علت و مادہ، مانستان = عالم مثال، مانیستار = نفس فلک الا فلاک، نوسیرہ = مباحثہ، ینگ[2] و ینگ بندی = قاعدہ وروش، وغیرہ وغیرہ ۔

دساتیری اثرات فارسی ادبیات پر

رفتہ رفتہ دساتیر کے خود ساختہ و مصنوعی الفاظ فارسی زبان و ادب میں داخل ہونے لگے ۔ محمد حسین تبریزی نے برہان قاطع میں سارے دساتیری الفاظ کو شامل کرکے ان کو فارسی کے فصیح الفاظ میں شمار کرلیا ہے اور لطف یہ ہے کہ اس نے کہیں بھی دساتیر کا حوالہ نہیں دیا ہے ۔ لفظون کے معانی بیان کرتے وقت اگر وہ مولف دساتیر یا اس کے سلسلے کسی کتاب کا حوالہ دے دیتا تو شاید لوگوں کو ان لفظوں کے بلا تکلف استعمال کرنے میں جھجک محسوس ہوتی۔ مؤلف برہان نے اتنے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ پہلوی زبان کے بعض الفاظ کے غلط سلط معنی بتاکر لوگوں کو دھوکے میں ڈالنا چاہا ہے ۔ مگر علمی بددیانتی کا پردہ چاک ہوکر رہتا ہی ہے، ہزوارش کی غلط خوانی کے سلسلہ میں ملک الشعراء بہار سبک شناسی[3] میں لکھتے ہیں :

> نمونہ کے طور پر برہان قاطع کے ایک لفظ کی مثال پیش کرتے ہیں ۔ "چشم" کا ہزوارش "عینہ" ہے جس میں "ا ی ن ہ" چار حرف آئے ہیں ۔ ان میں الف کو عین پڑھنا چاہئیے ۔ چونکہ آخر کلمہ کی "ہ" پہلوی کی "م" اور "ن" کے مشابہ ہے جو ایک دوسرے میں ملاکر لکھی گئی ہو ۔ اس بنا پر لوگوں نے (عینہ کے بجائے) "اینمن" پڑھا اور صاحب برہان نے اس لفظ کے یہ معنی لکھے :

---

۱ سنسکرت لفظ "تپشیا" سے ماخوذ ہے ۔

۲۔ حکیم ہل فرقدی و حکیم سوزنی کے یہاں اسی معنی میں آیا ہے ۔ اس لئے اسکی نسبت مشکوک ہے ۔

حق علیم است کہ در طرز طراز معنی | نظرازید کس و کس نطرازد زین ینگ (فرقدی)

آیین نسعہ احسان ، ینگ تو معرفت | بنودز آل میران آیین جراین وینگ (سوزنی)

برہان قاطع ۴ : ۲۴۰۳ ح)

۳۔ جلد ۱ ص ۵۰ ۔

'اینمن بزبان زندو پازند چشم را گویند'

سبک شناسی کی جلد سوم میں[1] بہار پھر لکھتے ہیں :

بعض فرہنگ نگار مثل محمد حسین مؤلف برہان قاطع' دساتیری کتابوں کے دھوکے میں آگئے اور ان جھوٹے اور مکاروں کے دام فریب میں آکر ان کے مہملات کو اصلی الفاظ کی طرح اپنے لغت میں شامل کرلیا - مولف برہان کو ایک قسم کا اور دھوکا ہوا اور وہ اس طور پر ہوا کہ فارسی الفاظ کی جمع آوری کے شوق میں وہ بعض کم پڑھے لکھے زرتشیوں سے ملا - ان لوگوں نے بعض ہزوارش الفاظ کو جنہیں اپنے اجداد سے سنا تھا اور جن کے معانی پازند کتابوں میں دیکھا تھا لیکن جنکے پڑھنے سے وہ مطلق واقف نہ تھے ' مؤلف برہان کے سامنے پیش کرکے کہا کہ یہ زند و پازند[2] کے لغات ہیں اور اس نے ان غلط ہزوارش لفظوں کو تحریف اور غلط خوانی کے ساتھ برہان قاطع میں محفوظ کردیا - یہ سارے کے سارے الفاظ ادبیات فارسی میں داخل ہوگئے اور شیبانی و ادیب الممالک و فرصت الدولہ کے اشعار میں بلا تکلف استعمال ہونے لگے -

پورداؤد لکھتے ہیں[3] :

ہم کہہ چکے ہیں کہ برہان قاطع میں اس طرح کے صدہا لفظ آئے ہیں لیکن کہیں بھی دساتیر کا نام نہیں لیا گیا اور جیسا ہم جانتے ہیں اس فرہنگ میں کسی لفظ کے لئے مثال نہیں پیش کی گئی اس کا نتیجہ یہ ہے کہ غلط اور صحیح لفظوں کے درمیان تمیز کرنا سخت دشوار ہے -

---

۱- ص ۲۹۲ .

۲- زند اوستائی لفظ Azanti سے ماخوذ ہے، بمعنی شرح و گزارش - اوستا کی اوستائی شرح تو خود اوستا کے متن کے ساتھ گڈمڈ ہوئی - البتہ اشکانی و ساسانی دوروں میں اسکی پہلوی زبان میں تفسیر لکھی گئی - یہی زند ہے لیکن اس وقت صرف پہلوی تفسیر موجود ہے - پس "زند" زبان سے زیادہ کتاب ہے - اوستا، متن - زند، تفسیر - "پازند" گویا زند کی تفسیر ہے جس میں آرامی لفظ یعنی ہزوارش فارسی لفظوں سے بدلے جاچکے ہیں - پس "پازند" تفسیر کے ساتھ ایک زبان ہوئی جو پہلوی اور فارسی جدید درمیانی کی کڑی ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو مزدیسنا : ص ۱۳۶ بعد

۳- برہان قاطع مقدمہ جلد اول ص ۵۸

پھر لکھتے ہیں[1] :

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ برہان قاطع میں سیکڑوں دساتیری الفاظ شامل ہوگئے ہیں مگر ایک جگہ بھی یہ نہیں بتایا گیا کہ یہ گراں‌مایہ گوہر کس "گنج شایگان" سے حاصل ہوئے ہیں - بدقسمتی سے یہی فرہنگ جو ہندوستان میں لکھی گئی، ایران میں لوگوں کے مطالعے میں آئی اور ان لوگوں نے ان غلط سلط لفظوں کو نظم و نثر میں صرف کرنا شروع کیا خصوصاً دساتیر کی اشاعت کے بعد وہ الفاظ زیادہ سے زیادہ مقبول ہونے لگے -

یشتہا (جلد اول) کے دیباچے[2] میں ۱۹۲۸ میں پور داؤد اسی طرح کے خیالات کا اظہار کرچکے تھے :

یہ مزدیسنا کی عدم اطلاع کا نتیجہ ہے کہ دساتیر جیسی مصنوعی و جعلی کتاب جس کے مطالب آیین مزدیسنا کے خلاف ہوں اور جس میں پہلوی کتابوں کے اسکندر دروند و گجستک (خبیث و ملعون) کو ایران کا پیغمبر قرار دیا گیا ہو، اس کو زرتشتیوں کی دینی کتابوں کی فہرست میں جگہ ملے اور ناسخ التواریخ اس کے مہملات کو ایران قدیم کے باشندوں کے عقاید بتائے-اس جدید کتاب کے خود ساختہ الفاظ (جس کا مولف نہایت ہی جعلساز تھا) آخری دور کے فرہنگوں مثل برہان قاطع اور فرہنگ انجمن آرائے ناصری میں زند و پازند کے لغات سمجھ لئے گئے ہیں -

ایک جگہ اور لکھا ہے[3] :

بڑے افسوس کی بات ہے کہ برہان قاطع اور انجمن آرائے ناصری ایران میں بہت مقبول ہیں اور فرہنگ جہانگیری اور مجمع الفرس سروری باوجود نفیس فرہنگ ہونے کے، مقبول نہ ہوسکیں - اس مختصر مقالے میں برہان قاطع کے انتقاد کا موقع نہیں لیکن دساتیری

۱- ایضاً ص ۵۵ ۲- ص ، یب ، .

۳- مقدمۂ برہان قاطع جلد اول ص ۵۹ .

لغت سے قطع نظر، اس فرہنگ کے غلط الفاظ اتنے ہیں کہ اس جگہ ان کا احاطہ نہیں ہوسکتا -

دساتیری الفاظ برہان قاطع میں کثرت سے آئے ہیں، ان کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ صرف جلد چہارم کی فہرست اتنی طویل ہے -

مانا : خدا ہزوارش maona ، پہلوی Kvatadh (خدا) .

ماتند آباد : عالم برزخ

مانیستار : نفس کل

مود : عقاب

میدن : تازہ، جدید

نابسی : عدم

ناجزانجام : نامتناہی- ابدالاباد، بظاہر ترکیب عجیب ہے، کلمہ جز زاید معلوم ہوتا ہے

مہ آباد : دساتیری پیغبر - چینی میں یہ کلمہ موجود ہے جو موبدِ فارسی کی چینی شکل ہے - قم اور اصفہان کے درمیان ایک قریہ ، معجم البلدان میں اس کے معنی عمارۃ القمر دئے ہیں

ناسرایش : زبان حال، مقابل سرایش-زبان قال

ناور : ممکن

ناوسند : ناپسند

نبناد : ارتکاب فواحش سے نفس کو آزاد کرنا -

نیوتش : صحبت

نپراش : فہم وذکا -

نسبوت : عقل

نمار : اشارہ-آقاے علی اصغر حکمت نے اسکو «نماد» کی تصحیف بتایا ہے (فارسی نغز ص ۱۸٤)

ننگ : اہل تناسخ کی اصطلاح میں ایک بدن سے دوسرے بدن میں تبدیلی

نواد : زبان

نو تاش : ہمیشہ، جاودان

نودر : حادث

نودساد : اچھے کام کی خواہش

نورند : ترجمہ -

نوسیرہ : بحث و مباحثہ

نوشو : حادث

نولہ : کلام

نیر نود : فکر و نظر

نیماد : تمیز

نیواد : شجاعت

نیوار : فضا

ہدمان : ایثار

نیو تور : کبرو غرور
نیور : جو کچھ کرۂ ہوا میں پیدا ہوتا ہے -
نیوراد : تربیت نفس
نیور نیوار: وہ چیزیں جو آسمان و زمین کے درمیان ہوتی ہیں -
نیوسوم : حرص
تیوۂ چمینہ : نفس انسانی کی اختیاری حالت کہ جب چاہے بدن سے جدا ہوجائے اور جب چاہے بدن میں آجائے -
وخش : آغاز و ابتدا
وخشور[1] : پیغمبر لیکن یہ لفظ اوستائی ہے
وخشور نہاد : شریعت
ورشیم : قسم
ون : بلکہ
وند سار : مرکز
ونکہ : بلکہ
ویژش : تقدس
ہاییغی : حقیقی

ہرانید : حقیقت
ہرتوز : سچائی
ہرزید : امداد
ہرنید ساو : پیمان فرہنگ تالیف مہ‌آباد
ہرنیز : تعین
ہرنیز مند : تعین کرنے والا
ہستی : وجود مطلق
ہماد : ہمہ - سب
ہمادی : کلی - ہمگی
ہمادیان : کلیات
ہمرافتہ : مفہوم
ہمرس : درم
ہنایش : تاثیر
ہنوتاش : مقربان خدا
ہودل : رصد
ہودل بند : رصدگاہ
ہوشیدن : سوچنا
ہیراد : خوشدل
ہیر سا : پارسا
یاسان : نام پیغمبر

برہان قاطع کی وجہ سے دساتیری لفظوں کے استعمال کا چلن ایران میں ہوا - س سلسلے میں حسب ذیل ادیب خصوصیت سے متاثر ہوئے -

(۱) رضا قلی‌خاں ہدایت صاحب مجمع الفصحاو انجمن آرائے ناصری، چنانچہ پورداؤد لکھتے ہیں[2] :

۱- فارسی میں بھی مستعمل ہو ، دیکھئے معیار جمال ص۱۲۹ ، ۱۳۱
جمال دینی و دین نسبت تو در رتبت بود بہ شاہان مانند است و وخشور

۲- مقدمہ برہان ص ۵۸

رضا قلی خاں ہدایت نے مولف برہان قاطع کی طرح دساتیر کے
سیکڑوں الفاظ اپنی فرہنگ انجمن آرائے ناصری میں شامل کرلیا ۔
بعض مقام پر دساتیر یا برہان قاطع کا حوالہ دے دیا ھے مگر بیشتر
جگہوں پر ان دونوں ماخذوں میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا ھے ۔
اور نہ ان جعلی لفظوں کے لئے کسی قسم کی مثال ھی پیش کی
ھے ... ہدایت جس وقت فرہنگ مذکور کی تدوین میں مصروف
تھے اسی درمیان ملا فیروز نے دساتیر شائع کردی ۔ چنانچہ ملک
کے بہت سے ادیبوں کی طرح ہدایت نے دساتیر کو قدیم ایران
کی مذہبی کتاب سمجھکر اس کے مہملات کو اپنی تالیف میں داخل
کرنے میں صاحب برہان قاطع سے زیادہ مستعدی دکھائی اور بعض
مقام پر برہان کی غلطیوں کی اصلاح بھی کی ۔

(۲) دانش متخلص بہ حکیم، صاحبِ گنج دانش نے دساتیر کو آسمانی کتاب قرار دیتے ہوئے لکھا ھے[۱] :

اس کو بمبئی میں چھاپ کر انگریزی ترجمے کے ساتھ ایران بھیج
دیا ھے ۔ اس کی فرہنگ بھی کتاب کے ساتھ شامل ھے ۔
ابن خلف تبریزی صاحبِ برہان نے اسکو دیکھا اور اس کے بعض
الفاظ کا ذکر کیا ھے ۔ اب یہ کتاب سامنے ھے اور اس میں
«خرد پسند» مطالب بہت ھیں، پارسیوں کے نزدیک وہ بہت عزیز
ھے ۔ وہ لوگ اس کی بڑی تعریف کرتے ھیں ۔

(۳) فتح اللہ شیبانی[۱] نے اپنے دیوان مطبوعۂ اسلامبول (۱۳۰۸) میں مہ‌آباد اور پیغمبر اسلام کو ایک ھی صف میں کھڑا کیا ھے ۔ مثلاً وہ کہتا ھے :

مہاباد این گفت و احمد همین ۔

(٤) میرزا فرصت شیرازی شاہ نامہ کی مدح میں لکھتا ھے[۲] :-

فروهیدهٔ کز رہ نیر نود   هویداست از گفت آو فرزیود

۱۔ مقدمۂ برہان قاطع جلد اول ص ٥٦

۲،۳ ۔ مقدمہ برہان قاطع جلد اول ص ۵۳، مجلۂ دانشکدہ ۱۳۳۳ ، ص ۳۸، ۱۳۳۶ ص ٤۲

فری بر فراتین فرویده‌اش   خوے چامه هاے ابر خیمه‌اش
به فر جودهاے سخن پروری   سزد گرزند لاف پیغمبری

هدایت نے «فر جود» کو معجزه قرار دیتے ہوئے ہوئے لکھا هے :—

دعویش را هزار برهان است   فره‌اش را هزار فرجود است

(۵) میرزا صادق خاں امیری ادیب الممالک فراهانی (۱۳۳٦) دساتیر کا دلداده تھا:

پنج فر جود پدید آمد از شت زرتشت   که به پیغمبریش راست بود پنج گواه

یه شاعر دساتیر شناسی کا دعویدار تھا چنانچه اس کے کلام میں بکثرت دساتیری الفاظ موجود هیں ۔

(٦) میرزا رضا خان افشار نے پروز نگارش نام کا ایک رساله دساتیری زبان میں لکھا تھا ۔ ڈاکٹر محمد معین نے اس کی چند سطریں بطور نمونه نقل کی هیں ۔

(۷) حاجی زین العابدین مولف بستان السیاحه ۔

(۸) سپہر صاحبِ ناسخ التواریخ ۔

(۹) شیخ احمد کرمانی صاحبِ سالار نامه ۔

(۱۰) ناظم الاطباء صاحبِ فرنود سار وغیره وغیره ۔

پور داؤد کا خیال هے ناصر الدین شاه قاچار کے عهد کے شعرا مثل قاآنی ، یغما ، سروش ، فروغی وغیره کے دیوان میں دساتیری الفاظ خال خال مل سکتے هیں ۔ ان کے علاوه یورپی فرهنگ نویس بھی اس تحریک سے کافی متاثر ہوئے مثلاً Steingass نے سارے دساتیری لفظوں کو اپنی فرهنگ میں شامل کرلیا هے ۔

ایرانی فضلا کے نزدیک دساتیری لفظوں کے لئے فارسی میں کوئی جگهه نہیں ۔ ان کی آمیزش سے فارسی زبان کو سخت دهکا پہنچا ۔ جو لوگ دساتیری لفظوں کو فارسی کا فصیح لفظ قرار دیتے ہوئے اپنی تحریروں میں ان کو صرف کررهے هیں وه فارسی کے خدمت گزار نہیں هوسکتے ۔ ملک الشعرا بہار آج سے ۱۷-۱۸ سال قبل لکھ چکے هیں[1] :

اگرچه در عصر محمد شاه بوسیلهٔ کتاب برهان جامع خواستند اصلاحاتی بعمل آورند ولی فایدهٔ نه بخشید و آن هرج و مرج هنوز هم دایر و سایر است'

---

۱ ـــ سبک شناسی جلد اول ص ۱۷۲

لیکن ڈاکٹر محمد معین نے دو سال پہلے اس طرح اظہار خیال کیا ہے[1] :

«خوش بختانه بر اثر انتشار مقالات بعضی فضلائی معاصر، از استعمال لغات و اصطلاحات خاص فرقۂ آذرکیوان (پیرو دساتیر) بسیار کاستہ شده و امید است بکوشش ادبائی و دانشمندی، زبانِ ابن سینا و بیرونی و فردوسی و سعدی و حافظ از تباهی بدور ماند -

ڈاکٹر معین کا اشارہ خصوصاً پور داؤد کی طرف ہے جنھوں نے دساتیری ادب کا بہت عمیق مطالعہ کرکے اس کے جعل کا پردہ فاش کرنے میں سب سے زیادہ خدمت انجام دی ہے - چونکہ ان کا مطالعہ قدیم ایران کی تاریخ و مذہب کے سلسلے میں نہایت ہی وسیع ہے اس لئے قدیم ایران کی جعلی کتاب کے بارے میں ان کا فیصلہ سب سے زیادہ وقیع ہوگا -

ان سطور کے ذریعہ آپ حضرات کی توجہ دساتیر کے پیچیدہ مسائل کی طرف منعطف کرانا مقصود ہے اور یہ عرض کرنا ہے کہ اس سلسلے میں بڑی تحقیق کی ضرورت ہے - سر سری مطالعے بے سود ہوں گے -

---

۱ ـ مجله دانشکده ص ۹۲ -

سترھویں صدی کے ایک فرانسیسی سیاح کے تاثرات

از

جناب خلیق احمد نظامی صاحب، ریڈر تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

سترویں صدی میں یورپ کے مختلف ممالک پرتگال، ھالینڈ، فرانس، جرمنی، اٹلی اور انگلستان، سے کثیر تعداد میں سیاح ھندوستان آئے اور اپنے تاثرات کو سفرناموں، خطوط، یادداشتوں یا عرضداشتوں کی شکل میں قلمبند کیا۔ اس سلسلہ میں J. B. Tave nier F. Baretto, George Andries, William Finch, Maurique, Thomas Roe وغیرہ ہم کے سفرنامے ھماری تاریخ کے بیش بہا مآخذ ھیں اور اُن سے سیاسی اور سماجی زندگی کے کتنے ھی تاریک گوشے روشن ھو گئے ھیں۔ لیکن اس دور کے کسی سیاح نے ھندوستان کے حالات کا اتنا تفصیلی اور گہرا جائزہ نہیں لیا جتنا کہ مشہور فرانسیسی سیاح برنیئے (Bernier) نے لیا تھا۔ وہ تقریباً چودہ سال تک یہاں رہا اور کشمیر سے لے کر گول کنڈہ اور سورت سے لے کر قاسم بازار تک ہر ہر جگہہ گھوما۔ کبھی لال قلعہ سے ملک کے سیاسی اور سماجی حالات کا جائزہ لیا، کبھی بنگال کے تجارتی مرکزوں میں بیٹھ کر ھندوستان کی اقتصادی حالت پر نظر ڈالی۔ یہاں کی گرمی سے گھبرایا تو دوستوں کو لکھا:

"سارا بدن چھوٹے چھوٹے سرخ گرمی دانوں سے بھر گیا ہے جو سوئی کی طرح چبھتے ھیں۔ گرمی کا یہ عالم ہے کہ سیاھی قلم کی نوک پر خشک ھوئی جاتی ھے اور قلم ھاتھ سے گرا جاتا ھے"

جب کشمیر کے دلفریب مناظر میں پہنچا تو بے اختیار پکار اُٹھا: "کشمیر تو جنت ھوگیا ھوں۔ اس کی خوبصورتی میرے تخیلات اور تصورات سے بالاتر ھے [illegible] جب اس کی [illegible] کو تب سمجھا۔ جب پہلے پہل دھلی میں شہابانہ [illegible]

اور نقارے بجتے سنا تو کہنے لگا : اُس شور سے تو کان بہرے ہوئے جاتے ہیں'۔ لیکن تھوڑے ہی دنوں بعد اُن سے اِتنا مانوس ہوگیا کہ لکھا : 'رات کو جب اپنے مکان کی چھت پر لیٹ کر اس کی آواز سنتا ہوں تو بہت بھلی اور سریلی معلوم ہوتی ہے' ۔

ہندوستان کو قریب سے دیکھنے اور اس کو سمجھنے کا جذبہ برنئے کو جگہ جگہ لے گیا ۔ امراء کی مجلسوں میں پہنچا ، نان بائیوں کی دوکانوں پر بیٹھا ، سورج گرھن کے میلوں میں شریک ہوا ، جوگیوں اور فقیروں سے باتیں کیں ، بنارس میں پنڈتوں سے ملا ، پیر پنجال میں درویشوں سے ملاقات کی ، لشکریوں کے حالات کی ٹوہ لگائی ، ایک عورت کو ستی ہوتے ہوئے دیکھنے کے لئے دوپہر میں بھاگا بھاگا پھرا ، ہاتھیوں کی لڑائی کا تماشا دیکھنے کی جستجو ہوئی تو خود اپنی جان کو خطرہ میں ڈال دیا ، جغرافیائی حالات کی تحقیق کا خیال پیدا ہوا تو کشمیر کے چشموں تک جاپہنچا ۔ غرض سیاسی ، سماجی ، اور اقتصادی زندگی سے متعلق چھوٹی سے چھوٹی کوی چیز ایسی نہ تھی جس پر اس کی نظر نہ گئی ہو ۔ خود لکھتا ہے کہ میں نے پلوٹارک کے اس قول پر عمل کیا ہے کہ جزوی اور معمولی باتوں کو معلوم کرنا اور لکھنا چاہئے کیونکہ اس سے ایک قوم کے ذہن اور اس کی عادات کے متعلق رائے قایم کرنے میں بڑی بڑی باتوں کی نسبت کہیں زیادہ مدد ملتی ہے ۔

برنئے سنہ ١٦٢٠ ع میں فرانس میں شہر انجور کے ایک کاشتکار گھرانے میں پیدا ہوا تھا ۔ ابتدا ہی سے اس کو علم حاصل کرنے اور دنیا کے مختلف ملکوں کو دیکھنے کا شوق پیدا ہوگیا تھا ۔ چنانچہ اس نے سنہ ١٦٤٧ ع میں جرمنی ، پولینڈ ، سوئزرلینڈ ، اور اٹلی کی سیر کی اور ان ملکوں کی سیاسی اور سماجی زندگی کا گہرا مطالعہ کیا ۔ سنہ ١٦٥٢ ع میں اس نے ڈاکٹر آف میڈیسن کی ڈگری حاصل کی ۔ [illegible]س کے مشہور فلسفی گیسندی نے اس کی تربیت اور ذہنی نشوونما میں خاص طور [illegible]سپی کا اظہار کیا ۔ اور حقیقت یہ ہے کہ برنئے میں تنقیدی فکر اور تلاش و [illegible]کا جو جذبہ نظر آتا ہے وہ گیسندی کا ہی فیضان ہے ۔ سنہ ١٦٥٤ ع میں [illegible] ممالک کو دیکھنے اور وہاں کے حالات کا مطالعہ کرنے کی نیت سے [illegible] ۔ تین چار سال تک شام ، مصر ، فلسطین وغیرہ میں گھومتا رہا ۔ اور [illegible]١٦ ع میں بندرگاہ سورت پر آپہنچا ۔ یہ زمانہ وہ تھا جب شاہ جہاں کے

بیٹوں میں خانہ جنگی کا بازار گرم تھا اور سارے ملک کی سیاسی زندگی اس ھنگامہ آرائی سے متاثر تھی ۔ داراشکوہ جب ناکام ھوکر گجرات کی طرف بھاگا تو راستہ میں اتفاقاً برنئیے سے ملاقات ھوگئی ۔ خود لکھتا ھے :

"عجیب و غریب اتفاق تھا کہ میں اُسے راستہ میں مل گیا اور چونکہ کوئی طبیب اُس کے ھمراہ نہ تھا، اس لئے مجھے جبراً اپنے ساتھ لے لیا " (ج ۱ ص ۱۷۶۔ص ۸۹)[1]

چند دن داراشکوہ کے ساتھ رھنے کے بعد، برنئیے دھلی آگیا اور یہاں اورنگ زیب کے مشہور امیر، دانش مند خاں کے طبیبوں میں شامل ھوگیا ۔ جس چیز نے دانش مند خاں سے اس کو گہرا تعلق پیدا کیا وہ اُس کے مزاج اور کردار سے زیادہ اس کا علمی مذاق تھا ۔ برنئیے کو اس کی صحبت میں فرانس کی علمی مجلسوں کا لطف آگیا ۔ صبح کے وقت تو دانش مند خاں اپنے منصبی کاموں میں مصروف رھتا تھا، لیکن سہ پہر کا سارا وقت کتابوں کے مطالعہ میں صرف کرتا تھا ۔ اور اس فرصت میں برنئیے اس کے پاس ھوتا تھا ۔ اورنگ زیب نے اس کی علمی دلچسپیوں کے پیش نظر اس کو شام کے دربار میں حاضری سے معاف کردیا تھا ۔ برنئیے نے اس کے لئے فرانسیسی عالموں بالخصوص گسینڈی، اور ڈیکارٹ کی کتابوں کے ترجمے بھی کئے تھے ۔

دانش مند خان کی مجلسوں میں برنئیے کو نہ صرف امراء کے اندرونی حالات کا جائزہ لینے اور مختلف حکام سے ملنے کا موقع ملا، بلکہ ھندوستان کے مختلف مذھبی فرقوں کے اعتقادات اور اُن کی مذھبی زندگی کے متعلق معلومات فراھم کرنے کی سہولتیں بھی میسر آگئیں ۔ اس لئے کہ دانش مند خان کو خود مذاھب کی تحقیق کا بڑا شوق تھا اور وہ داراشکوہ کے بعض معتمد پنڈت عالموں کو اپنی صحبت میں رکھتا تھا ۔ سفر نامہ سے معلوم ھوتا ھے کہ برنئیے نے بعض اھم سیاسی واقعات کا ذاتی مشاھدہ کیا تھا ۔ جس وقت داراشکوہ انتہائی کس مپرسی اور بے چارگی کے عالم میں گجرات اور سندھ کی طرف بھاگا بھاگا پھر رھا تھا، برنئیے نے چند دن تک قریب رہ کر اس کا حال دیکھا تھا ۔ لکھتا ھے کہ دارا پر اس وقت ایسی مفلسی کا عالم تھا کہ خیمہ تک اس کے پاس

۱ ـــ پہلا حوالہ اردو ترجمہ کا اور دوسرا انگریزی ترجمہ کا ھے

نہ تھا - اُس کی بیگم اور عورتیں صرف ایک قنات کی آڑ میں تھیں « جس کی رسیاں میری سواری کی بہلی کے پہیوں سے بندھی ہوئی تھیں» (ج ۱، ۱۷۶-ص ۸۹) برنئے نے عورتوں کی گریہ و زاری کے درد ناک مناظر خود دیکھے تھے - اور اس کا کلیجہ منہہ کو آنے لگا تھا - پھر جب داراشکوہ گرفتار کرکے دہلی لایا گیا اور ذلت کے ساتھ دہلی کے بازاروں میں اس کو گشت کرایا گیا، اس وقت بھی برنئے وہاں موجود تھا - لکھتا ہے :

« میں بھی شہر کے سب سے بڑے بازاروں میں ایک اچھے موقع پر اپنے دو رفیقوں اور دو خدمت گاروں کے ساتھ عمدہ گھوڑے پر چڑھا کھڑا تھا اور ہر طرف سے رونے اور چلانے کی آوازیں آرہی تھیں اور مرد اور بچے اس طرح چلا چلا کر رو رہے تھے کہ گویا اُن پر کوئی بڑی ہی مصیبت پڑی ہے » (ج ۱ ص ۱۸۸- ص ۹۹) -

جس وقت شہزادہ سلیمان شکوہ کو ہتھکڑیاں پہنا کر اورنگ زیب کے سامنے لایا گیا، اس وقت بھی برنئے دربار میں موجود تھا اور نہایت تعجب کے ساتھ اُس نے اس ہنگامے کو دیکھا تھا، (ج ۱ ص ۱۹۷ - ص ۱۰۵) خانہ جنگی کے خاتمہ پر اورنگ زیب نے جو جشن کیا تھا، اس میں برنئے نے بھی شرکت کی تھی - لکھتا ہے کہ اس سے بڑھہ کر کوئی تماشہ میں نے عمر بھر کبھی نہیں دیکھا-(ج ۲ ص ۲۸۸، ص ۲۸۶) اس جشن کی ایک ایک تفصیل برنئے نے اپنے سفر نامے میں درج کی ہے -

ہندوستان میں بارہ سال قیام کے بعد وہ اپنے وطن کو واپس ہوا اور لوئی چہاردہم کی خدمت میں اپنا سفر نامہ ان الفاظ کے ساتھ پیش کیا کہ دریائے سین سے نکل کر دجلہ، فرات، سندھ یا گنگا جہاں بھی وہ پہنچا، فرانس اور اُس کے شہنشاہ کے متعلق لوگوں کی نہایت اعلیٰ رائے سننے میں آئی - انتساب کے ان الفاظ میں قومی برتری کا جو جذبہ پوشیدہ ہے، اس کے اثرات سفر نامہ میں کہیں کہیں ظاہر ہوگئے ہیں - علاوہ ازیں آئیندہ صدی میں جو ذہنیت ہندوستان کو پرتگال، فرانسیسی، اور برطانوی سامراجیت کا اکھاڑا بنانے والی تھی اس کے خاموش اشارے بھی اس کے انداز گفتگو میں ملتے ہیں - ایک موقع پر تو وہ ہندوستانی فوجوں کا ذکر کرتے ہوئے بے اختیار کہہ اٹھا ہے :

«میں جب ان بے ترتیب فوجوں کو دیکھتا تھا کہ حیوانوں کے گلوں کے مانند چلتی ہیں تو ہمیشہ یہ خیال آتا تھا کہ ہمارے صرف پچیس ہزار تجربہ کار سپاہی پرنس کوندی یا مارشل تورین کی سرکردگی میں ہندوستان کی فوج پر، خواہ وہ کتنی ہی کیوں نہ ہو، غالب آسکتے ہیں» (ج ۱ ص ۱۰۳۔ص۵۵) ۔

قومی برتری کے اس احساس سے قطع نظر، برنئیے بہت سے اُن تعصبات سے پاک تھا جن سے اس دور کے اکثر عیسائی مشنریوں کے سفر نامے آلودہ نظر آتے ہیں۔ وجہ یہ نہ تھی کہ عیسائیت یا اس کی ترویج و اشاعت میں وہ کوئی دلچسپی نہ رکھتا تھا۔ اپنے اور ہم مذہبوں کی طرح وہ بھی عیسائیت کو ہندوستان میں ترقی کرتے ہوئے دیکھنا چاہتا تھا، لیکن اس کی فلسفیانہ تربیت نے اس میں وہ وسعت نظر اور آزاد خیالی پیدا کردی تھی جو ہر متعصبانہ حرکت پر برہم ہوجاتی تھی۔ ہندوستان میں مشنریوں کے کام کو جہاں اس نے کسی حد تک یہ کہہ کر سراہا ہے کہ

«میری دانست میں ان لوگوں کا مقصد پسندیدہ ہے اور اس کام کے لئے جو یہ ایسے بعید ملک میں آئے ہیں، بے شک تعریف کے لائق ہیں» (ج ۲ ص ۳۲۱ ۔ ص ۲۸۹)

وہاں اُن پر ان الفاظ میں تنقید بھی کی ہے :

«بدقسمتی سے بعض ایسے بھی ہیں جو اپنے مذموم افعال سے مذہب کو بدنام کرتے ہیں، جن کا بجائے مشن کے مقدس کام کے، اپنی کانوٹوں میں ہی بند رہنا مناسب ہے کیونکہ ان کا دین و مذہب صرف ایک دکھاوا ہے اور بجائے اس کے کہ لوگوں کو ان سے ہدایت ہو، الٹے اُن کی گمراہی کا باعث ہیں» (ج ۲ ص ۳۳۲۔ ص ۱۹۵) ۔

نقطۂ نظر کے اس اعتدال نے برنئیے کے سفر نامہ میں بڑی توانائی پیدا کردی ہے ۔ جہاں تک ممکن ہوسکا ہے اس نے واقعات کی صحیح نوعیت کا پتہ لگانے کی جستجو کی ہے اور اس میں وہ بڑی حد تک کامیاب بھی ہوا ہے، لیکن ایک سیاح کے لئے ہر واقعہ کی تحقیق ممکن نہیں ہوتی ۔ وہ کتنا ہی محتاط ہو، لیکن بعض اوقات

افواہیں اور غیر مستند خبریں غیرارادی طور پر اس کے قلم سے نکل ہی جاتی ہیں ۔ ایسا برنیئے کے ساتھ بھی ہوا ۔ شاہ جہان کے متعلق اس نے بعض ایسی باتیں لکھی ہیں جو بالکل لغو اور بے بنیاد ہیں اور جن کی تصدیق کسی دوسرے مورخ یا تذکرہ نویس کے بیان سے نہیں ہوتی ۔ ایسے چند مقامات کو چھوڑ کر اس کا سفرنامہ بحیثیت مجموعی سترویں صدی کے ہندوستان کو سمجھنے کے لئے معلومات کا ایک بیش بہا خزانہ ہے ۔

ہندوستان کے شہر برنیئے کی نظر میں

برنیئے نے مشرق و مغرب کے بے شمار شہروں کی سیر کی تھی ۔ اُس نے نئے شہروں کو اُبھرتے اور پرانے شہروں کو زوال پذیر ہوتے دیکھا تھا ۔ اس وسیع مشاہدہ نے اس میں ایسی بصیرت پیدا کردی تھی کہ وہ ظاہری شان و شوکت سے دھوکا کھائے بغیر شہروں کے سماجی اور اقتصادی توازن کا جائزہ لے لیتا تھا ۔ چنانچہ ہندوستان کے شہروں کو دیکھ کر اس نے لکھا :

> "یہاں کے شہر اور قصبے خواہ اس وقت خستہ حال اور ویران نہ ہوں ، مگر ایسا شہر کوئی نہیں ہے جس میں جلد تباہ اور خراب ہو جانے کی علامتیں نہ ہوں ۔"

(ج ۱ ص ٤٠٧ ۔ ص ۲۲۷)

برنیئے نے جن اسباب کی بنا پر یہ رائے قائم کی تھی اُن کی پوری تشریح تو نہیں کی ہے لیکن یہ ضرور کہا ہے کہ شخصی حکومت کے خراب اثرات جب ظاہر ہوتے ہیں تو شہروں پر تباہی آ جاتی ہے ۔ شہری زندگی پر بادشاہ کی موجودگی اور غیر موجودگی کا گہرا اثر پڑتا ہے ۔ چنانچہ لاہور کے متعلق لکھتا ہے :

> "چونکہ بیس برس سے زیادہ عرصے سے بادشاہ معہ امراء دربار آگرہ یا دھلی میں رہتا ہے اس لئے لاہور کے اکثر مکانات حالت ویرانی میں ہیں بلکہ واقعتاً بہت سی عمارتیں بالکل منہدم ہوگئی ہیں ۔ اور پچھلے چند برسوں کی شدید بارشوں میں بہت سے باشندے بھی مکانات میں دب کر مر چکے ہیں ۔ مگر اب تک بھی چار پانچ بازار بہت بڑے ہیں جن میں سے دو تین تو طول میں دو میل

سے بھی متجاوز ہیں - لیکن ان میں سے بھی اکثر مکانات بالکل ڈھئے پڑے ہیں»

(ج ۲ ص ۴۸-۴۷ ص ۴ ۳۸)

برنئے نے اپنے سفرنامہ میں متعدد موقعوں پر یہ بات کہی ہے کہ شہروں کی آبادی کا انحصار بادشاہ یا امراء کی موجودگی پر ہے - اس سے علیحدہ اُن کے وجود کو سوچا ھی نہیں جا سکتا - دھلی کے سلسلے میں لکھتا ہے :

"اس ملک کے دارالحکومت یعنی شہر آگرہ یا دھلی کے باشندوں کی معاش کا بڑا دار و مدار صرف فوج کی موجودگی پر ہے اور اس لئے وہ مجبور ہیں کہ جب کبھی بادشاہ کوئی لمبا سفر اختیار کرے تو وہ بھی ساتھ جائیں -" (ج ۱ ص ۳۹۵، ص ۲۲۰)

ایک اور موقعہ پر لکھتا ہے :

«دھلی کی تمام خلقت حقیقتاً لشکر میں شامل ہے کیونکہ ان کے کام کاج اور گزران، بادشاہ اور لشکر ھی پر منحصر ہے اور ان کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ یا تو لشکر کے ساتھ جائیں یا دھلی میں پڑے بھوکے مریں" -

(ج ۲ ص ۴۴ - ص ۳۸۱)

برنئے جس وقت دھلی پہنچا تو شاہ جہاں کی دلی، شاہ جہاں آباد کو آباد ہوئے چوتھائی صدی سے زاید عرصہ گزر چکا تھا - یہاں رہ کر سب سے پہلے اس نے جس بات کو محسوس کیا وہ یہ تھی کہ دھلی میں کوئی درمیانی طبقہ نہیں ہے - یہاں یا تو لوگ بہت مالدار ہیں یا بہت غریب - مکانات یا تو نہایت عالی‌شان ہیں یا محض چھپر ہیں جن میں فوجی یا معمولی پیشہور لوگ رہتے ہیں - اوسط درجہ کے مکانات کا یہاں کوئی پتہ نہیں -

امراء کے مکانات کے متعلق لکھتا ہے کہ عام طور پر ہوادار اور خوشنما ہوتے ہیں - ہر مکان میں وسیع صحن اور خوبصورت باغیچے ہیں - صدر دالان کے اندر اور دروازوں میں اکثر چھوٹے چھوٹے فوارے چلتے رہتے ہیں - گرمی میں استعمال کے لئے تہخانے اور خس خانے بنانے کا رواج ہے - لکھتا ہے کہ تہخانوں کی نسبت اکثر لوگ خس‌خانوں کو زیادہ پسند کرتے ہیں - یہ خس‌خانے چمن کے اندر حوض کے قریب

بنائے جاتے ھیں تاکہ خدمت گار ڈولوں سے ان پر پانی چھڑکتے رھیں - (ج ۲ ص -۲٦۱ ص - ۲٤۷) -

نشست کے لئے صدر دالان میں روئی کا موٹا گدیلا بچھایا جاتا ھے - گرمی کے دنوں میں اس پر چاندنی، جاڑوں میں ریشمین قالین بچھتے ھیں - صاحب خانہ یا مخصوص مہمانوں کے لئے بیچ میں خوبصورت گدیلے ھوتے ھیں جن پر عموماً سنہری زری کی دھاریاں بنی ھوتی ھیں - کم خواب اور مخمل کے گاؤ تکئے اس پر لگادئے جاتے ھیں - طاقوں میں چینی کے برتن اور گلدان سجائے جاتے ھیں - اس صدر دالان کی چھت نقش و نگار سے مزین ھوتی ھے - (ج ۲ ص ۲٦۲-ص ۲٤۷-۲٤۸)

خس پوش مکانات بھی خاصے سلیقے سے بنائے جاتے ھیں - لمبے اور مضبوط بانسوں کے چھپر چھاکر نہایت عمدہ کہگل اور سفیدی کردی جاتی ھے (ج ۲ ص ۲٦۰ - ص ۲۱٦) یہ خس پوش مکانات کہیں علیحدہ نہیں بنائے گئے ھیں بلکہ بڑے مکانوں کے ساتھ بنے ھوئے ھیں - ان مکانات میں معمولی فوجی سوار، خدمت گار، وغیرہ رھتے ھیں - (ج ۲ ص ۲٦۰ - ص ۲٤٦) - ان چھپروں میں آگ لگنے کا ھمیشہ خطرہ رھتا ھے - خود برنئے کی موجودگی میں ایک بار ان مکانوں میں آگ لگی اور تقریباً ساٹھ ھزار جھونپڑے جل کر خاکستر ھوگئے - لکھتا ھے کہ اس حادثہ میں جانوروں کے علاوہ کچھ عورتیں بھی جل گئیں کیونکہ پردہ کی پابندی کے باعث وہ جلدی سے گھروں سے باھر نہیں نکل سکتی تھیں -

ان خس پوش مکانوں کی کثرت کو دیکھ کر برنئے نے دھلی کے متعلق جو رائے قائم کی تھی وہ بڑی دلچسپ ھے - لکھتا ھے :

> «ان کچے خس پوش مکانوں کے باعث میں ھمیشہ یہ خیال کرتا ھوں کہ سوائے اتنے فرق کے کہ آرام کے بعض سامان اس میں زیادہ ھیں، دھلی گویا دیہات کا مجموعہ یا فوج کی چھاؤنی ھے »
> (ج ۲ ص ۲٦۰ - ص ۲٤٦ - ۲٤۷) -

قلعہ کی زندگی

برنئے نے اپنے سفر نامے میں قلعہ کی زندگی پر تفصیلی روشنی ڈالی ھے -

اس سلسلے میں اس کی معلومات کچھ تو ذاتی مشاہدے پر مبنی تھی اور کچھ اس نے خواجہ سراؤں اور شاہی ملازمین کے ذریعہ حاصل کی تھی ۔

لکھتا ہے کہ قلعہ کے دو اہم حصے ہیں، محل اور محل سرا ۔ محل سرا کے حالات کا پتہ لگانا محال ہے ۔ وہاں کسی شخص کا گزر ممکن نہیں ۔ فوجیوں میں ایک مثل مشہور ہے کہ تین موقعوں سے بچنا اور احتیاط کرنی چاہئے ۔ کوتل گھوڑوں سے، شکار گاہ سے اور محل سرا یا بیگمات شاہی کی سواری کے قریب جانے سے (ج ۲ ص ۳۵ ۔ ص ۳۷۴) ۔

قلعہ کے دروازہ پر دو بڑے ہاتھی نصب تھے جن پر راجہ جے مل اور اس کے بھائی کے مجسمے تھے ۔ لکھتا ہے : «یہ ھاتھی جن پر یہ دونوں بہادر سوار ہیں بڑے شان و شکوہ کے ہیں اور ان کو دیکھ کر رعب اور ادب کا ایک ایسا خیال مجھ پر چھاگیا جس کو میں بیان نہیں کر سکتا» (ج ۲ ص ۳۷۳ ۔ ص ۲۵۷) ۔ اس دروازہ سے قلعہ میں داخل ہوکر ایک وسیع راستہ ملتا ہے جس کے وسط میں ایک نہر جاری ہے ۔ اس نہر کے دونوں جانب ایك چبوترا ہے ۔ اس کو چھوڑ کر دونوں طرف آخر تک محراب دار دالان بنے ہوئے ہیں ۔ ان دالانوں میں کارخانوں کے داروغہ اور کم درجہ کے عہدہ دار اپنا کام کرتے رہتے ہیں ۔ جو منصب دار رات کو چوکی دینے آتے ہیں وہ اس چبوترے پر ٹھہرتے ہیں ۔

قلعہ کے دوسرے دروازے سے بھی اندر داخل ہونے پر ایک خاصی چوڑی سڑک پر پہنچ جاتے ہیں ۔ اس سڑک کے دونوں جانب چبوترے تو ویسے ہی ہیں لیکن دالانوں کی جگہ دکانیں بنی ہوئی ہیں ۔ ان دو بڑی سڑکوں کے علاوہ جو قلعہ کے دروازوں تک جاتی ہیں، چھوٹی چھوٹی اور بھی متعدد سڑکیں ہیں ۔ یہ سڑکیں ان مکانات تک جاتی ہیں جو امرا نے چوکی دینے کے موقع پر اپنے آرام کے لئے بنائے ہیں ۔ چوکی دینے کے لئے امراء کی باریاں مقرر ہیں ۔ چنانچہ باری باری وہ آکر قلعہ میں رات بھر پہرہ دیتے ہیں ۔ یہ دیوان خانوں کے طرز کے مکانات ہیں جن کے سامنے باغیچے، حوض اور فوارے لگے ہوئے ہیں ۔ امراء اپنے خرچ سے ان دیوان‌خانوں کو آراستہ پیراستہ رکھتے ہیں ۔ جس امیر کی چوکی ہوتی ہے اس کے لئے کھانا خاصے سے آتا ہے ۔ جس وقت کھانے کے خوان آتے ہیں وہ امیر، محل کی طرف رخ کرکے

تین دفعہ آداب بجالاتا ھے - امراء کے ان دیوان خانوں کے علاوہ محل کے اندر سرکاری دفتروں کے لئے بھی دیوان خانے بنے ہوئے ھیں -

محل میں کارخانے بھی ھیں جن میں صبح سے شام تک چکن دوز، مصور، نقاش، درزی، موچی، جولاھے وغیرہ اپنا کام کرتے رھتے ھیں -

ان دیوان خانوں، اور دفتروں سے گزرنے کے بعد " خاص و عام " تک رسائی ہوتی ھے - یہ ایک وسیع مربع مکان ھے جس کے چاروں طرف محرابیں بنی ہوئی ھیں - سامنے ایک بڑا بالاخانہ ھے جس پر نفیریاں، شہنائیاں اور نقارے رکھے ھیں - اس نقارخانے سے گزر کر ایک دالان میں پہنچتے ھیں - اس دالان کے ستونوں پر اور چھت پر سنہری نقش و نگار ھیں - اس دالان کی کرسی بہت اونچی ھے اور وہ تین طرف سے کھلا ہوا ھے - ایک دیوار کے وسط میں جو محل سرا سے اس کو علیحدہ کرتی ھے، وھاں ایک بڑا " شہ نشین " بنا ہوا ھے - دوپہر کو بادشاہ یہاں آکر بیٹھتا ھے - دائیں بائیں شہزادے کھڑے ہوجاتے ھیں - کچھہ فاصلہ چھوڑ کر چاندی کا جنگلا ھے جس میں امراء، راجا اور غیر ملکوں کے سفیر کھڑے ہوتے ھیں - اُن سے جو جگہ باقی بچتی ھے اس میں رعایا کا ہر کس و نا کس آکر کھڑا ہوسکتا ھے - عموماً یہ جگہ بلکہ پورا صحن اُن لوگوں سے بھرا رہتا ھے جو مختلف قسم کی عرضیاں لیکر حاضر ہوتے ھیں - اسی وجہ سے اس کو " خاص و عام " کہتے ھیں (ج ۲ ص ۲۸۰-ص ۲۶۱) یہاں ڈیڑہ دو گھنٹے تک لوگوں کے سلام اور مجرا کا سلسلہ جاری رھتا ھے - پھر گھوڑے اور ہاتھی پیش کئے جاتے ھیں - ہاتھیوں کو نہلاکر اُن کے جسم پر کالا رنگ کر دیا جاتا ھے لیکن اُن کی سونڈ پر لال خط کھینچ دئے جاتے ھیں - تبت سے سفید سر والی گایوں کی دمیں بڑی قیمت پر خریدی جاتی ھیں اور اس طرح ان ہاتھیوں پر لٹکائی جاتی ھیں کہ دو بڑی مونچھیں معلوم ہوتی ھیں - یہ ہاتھی زوبفت کی جھولیں لٹکائے، چاندی کی گھنٹیاں بجاتے ہوئے گزرتے ھیں اور جب تخت کے قریب پہنچتے ھیں تو سونڈ اُٹھاکر چنگھاڑتے ھیں - یہ اُن کی سلامی سمجھی جاتی ھے - پھر گھوڑے، ہرن، نیل گائیں، گینڈے، بنگال کے بھینسے اور دوسرے جانور پیش کئے جاتے ھیں - بخارا وغیرہ سے کتے منگائے گئے ھیں جو سرخ رنگ کی جھولیں ڈالے ہوئے سامنے سے گزرتے ھیں - آخر میں ہر قسم کے شکاری پرند لائے جاتے ھیں - ان تمام ہنگاموں

کے بعد بادشاہ نہایت توجہ کے ساتھ سواروں کو ملاحظہ کرتا ہے - برنیئر کا بیان ہے :

''جب سے لڑائی بند ہوئی ہے کوئی سوار یا پیدل ایسا نہیں جس کو بادشاہ نے بچشم خود نہ دیکھا ہو اور اس سے اپنی واقفیت حاصل نہ کی ہو - چنانچہ اس نے کسی کی تنخواہ بڑھادی، کسی کی کم کردی اور کسی کو بالکل ہی موقوف کردیا''

(ج ۲ ص ۲۸۲ ص - ۲۶۳)

اس کے بعد لوگ عرضیاں پیش کرتے ہیں - یہ عرضیاں تمام و کمال بادشاہ کے ملاحظے اور سماعت میں آتی ہیں - بادشاہ خود دریافت حال کرتا ہے اور معاملات کی تحقیق میں دلچسپی لیتا ہے - ان مستغیثوں میں سے جن لوگوں کے معاملات زیادہ تحقیق طلب اور قابل غور ہوتے ہین ان کی عرضیاں الگ کردی جاتی ہیں - ہفتہ مین ایک دن بادشاہ تخلیہ میں ان لوگوں کی عرضیاں سنتا ہے - اس موقع پر ان عرضیوں کو پیش کرنے کا کام ایک نیک مسن اور دولت مند شخص کے سپرد کر دیا جاتا ہے - عدل و انصاف میں بادشاہ کی دلچسپی کا ذکر کرتے ہوئے برنیئر لکھتا ہے :

«اس سے بخوبی ظاہر ہے کہ ایشیائی بادشاہ جن کو اہل یورپ جاہل اور ناتراشیدہ خیال کرتے ہیں وہ ہمیشہ ہی اپنی رعایا کی دادرسی اور انصاف رسانی سے جو ان پر واجب ہے. غفلت نہیں کرتے''

(ج ۲ ص ۲۸۳ - ص ۲۶۳)

دربار میں خوشامد کا ماحول رہتا ہے - جو لفظ بھی بادشاہ کی زبان سے نکلتا ہے درباری اس پر عجیب انداز سے اظہار تحسین کرتے ہیں - اپنے دونوں ہاتھ آسمان کی طرف اُٹھاکر وہ «کرامات» «کرامات» پکارتے ہیں - خوشامد کی عادت پوری سوسائٹی میں سرایت کر گئی ہے - لکھتا ہے کہ حد یہ ہے کہ جب کوئی امیر مجھے علاج کے لئے بلاتا ہے تو پہلے یہ کہتا ہے کہ آپ تو اپنے وقت کے ارسطو، بقراط اور بوعلی سینا ہیں - (ج ۲ ص ۲۸۳ - ص ۲٦٤)

«عام و خاص» کے بڑے دالان کی بغل میں ایک «خلوت خانہ» ہے جسے «غسل خانہ» کہتے میں - اس پر نہایت خوبصورت سنہری روغن ہے - یہاں ایک اونچی کرسی پر بیٹھ کر بادشاہ امراء اور صوبہ‌داروں کی عرضیاں سنتا ہے - یہاں چند مخصوص

لوگوں کے سوا کوئی حاضر نہیں ہو سکتا ۔ جس طرح صبح کو «خاص و عام» کے دربار میں حاضر نہ ہونے پر امراء کو جرمانہ ادا کرنا پڑتا ہے یہاں شام کو غیرحاضری پر سزا ملتی ہے ۔ البتہ دانشمند خاں کے علمی ذوق کے پیش‌نظر بادشاہ نے ان کی غیرحاضری معاف کردی ہے ۔ لیکن چہارشنبہ کو جو ان کی چوکی کا دن ہے اُن کو بھی اور امراء کی طرح محل میں حاضر ہونا پڑتا ہے ۔

محل سرا کے حالات کے متعلق برنئیے نے خواجہ سراؤں سے دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ وہاں بیگمات کے لئے حسب مراتب علیحدہ علیحدہ محلات ہیں جن کے دروازوں کے سامنے حوض، باغیچے، روشیں، فوارے لگے ہوئے ہیں ۔ دریا کی طرف ایک چھوٹا سا برج ہے جس کا رنگ لاجوردی ہے اور بڑے بڑے آئینے چاروں طرف لگے ہوئے ہیں ۔ ایک مرتبہ برنئیے کو بڑی بیگم کے علاج کے سلسلے میں محل سرا میں بلایا گیا ۔ بیگم شدید علیل تھیں اور باہر کے دروازے تک آنا ممکن نہ تھا ۔ چنانچہ برنئیے کو اندر لے جایا گیا لیکن اس طرح کہ ایک کشمیری شال سر سے پاؤں تک اس پر ڈھک دی گئی اور ایک خواجہ سرا اندھے کی طرح اس کا ہاتھ پکڑ کر اندر تک لے گیا ۔

برنئیے نے محل کی زندگی کی تفصیلات کے سلسلے میں مینا بازار کا بھی ذکر کیا ہے ۔ لکھتا ہے کہ کبھی کبھی ایک فرضی بازار لگا کرتا ہے جس میں امراء اور بڑے بڑے منصب داروں کی بیگمات دکانیں لگاکر بیٹھتی ہیں ۔ بادشاہ، بیگمیں اور شاہزادیاں خریدار بنتی ہیں ۔ اس میلے کا بڑا لطف یہ ہے کہ ہنسی اور مذاق کے طور پر خود بادشاہ ایک ایک پیسہ کے لئے جھگڑتا ہے ۔ اور کہتا ہے کہ یہ بیگم صاحب بہت گراں فروش ہیں ۔ دوسری جگہ اس سے اچھی اور سستی چیز مل سکتی ہے ۔ ہم ایک کوڑی بھی زیادہ نہ دیں گے ۔ ادھر وہ کوشش کرتی ہے کہ اپنا مال زیادہ قیمت کو بیچے ۔ جب دیکھتی ہے کہ بادشاہ زیادہ قیمت نہیں لگاتا تو گفتگو میں اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ کہہ اٹھتی ہے کہ آپ اور چیزوں کی خبر لیں، ان چیزوں کی قیمت آپ کیا جانیں ۔ یہ آپ کے لائق نہیں ہیں ۔ لیکن یہ محض دکھاوٹی ہوتا ہے ۔ بعد کو بادشاہ اور بیگمات روپیہ کی جگہ اشرفیوں میں چیزیں خریدتی ہیں ۔
(ج ۲ ص ۲۹۵ـص ۲۷۳) ۔

دہلی کے بازار اور دکانیں

برنیئے کا زیادہ وقت دہلی میں گزرا تھا، اس لئے یہاں کے حالات کو اس نے نسبتاً زیادہ تفصیل سے بیان کیا ہے - بازاروں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یوں تو دہلی کے گلی کوچوں میں بے شمار بازار ہیں لیکن بعض بازار اپنی وسعت اور خوبصورتی کی بنا پر خاص طور پر قابل ذکر ہیں - دہلی میں بڑے بازار سات ہیں - شہر کے دو بڑے بازار شاہی چوک کے دروازے پر (جو قلعہ سے ملحق ہے) آکر ختم ہوتے ہیں (ج ۲ ص ۲۵۵ ص ۲۴۳) ان کا عرض ۲۵ ، ۳۰ قدم کے قریب ہے اور جہاں تک نظر پہنچتی ہے وہ سیدھے چلے گئے ہیں - جو بازار لاہوری دروازہ کو جاتا ہے وہ بہت لمبا ہے اس کے دونوں جانب محراب دار دکانیں ہیں جن میں بیوپاری، اہل حرفہ اور صراف اپنے اپنے کاموں میں مصروف رہتے ہیں - دکانوں کے پیچھے کوٹھریاں بنی ہوئی ہیں جن میں رات کو سامان بند کردیا جاتا ہے - ان دکانوں کے اوپر بالاخانے بنے ہوئے ہیں جو بازار کی طرف سے بہت خوبصورت معلوم ہوتے ہیں ویسے بھی نہایت آرام‌دہ اور ہوادار ہیں - رات کو بیوپاری انہیں بالاخانوں میں سوتے ہیں - (ج ۲ ص ۲۵۸ ص ۲۴۵)

یہ بالاخانے شہر کے ہر بازار میں نہیں ہیں - متمول بیوپاری دکانوں یا بالاخانوں پر نہیں سوتے - وہ کاروبار سے فارغ ہوکر اپنے اپنے مکانوں کو چلے جاتے ہیں - (ج ۲ ص ۲۵۹ - ص ۲۴۵)

دکانوں کے سلسلے میں برنیئے نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں ترتیب کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا - اگر ایک دکان میں پشمینہ، کمخواب، اور زری کا سامان رکھا ہے تو پاس ہی کوئی پچیس دکانوں میں گھی، تیل، آٹا، چاول وغیرہ فروخت ہوتا ہے - صرف بعض جگہ میووں کے بازار تو علیحدہ ہیں - باقی سب بازار ملے جلے ہیں - بیوپاری اپنا سب مال دکانوں پر نہیں رکھتے - اُن کا بیشتر سامان، گوداموں میں بند رہتا ہے - حلوائیوں کی دکانیں کثرت سے ہیں - لیکن نہ مٹھائی اچھی بنتی ہے نہ اس کو گرد اور مکھیوں سے بچایا جاتا ہے - (ج ۲ ص ۲۶۴ - ص ۲۵۰)۔

دہلی کے بازاروں میں ایک اور چیز جو برنیئے کے لئے جاذب نظر تھی وہ رمالوں، جوتشیوں اور نجومیوں کی کثرت تھی - جہاں دیکھئے دھوپ میں میلا سا قالین

کا لکرا بچھائے بیٹھے ھیں ، علم ریاضی کے کچھ پرانے آلات سامنے سجے ہوئے ھیں' ایک بڑی کتاب جس پر بارہ برجوں کی شکلیں بنی ہوئی ھیں ' کھلی ہوئی سامنے رکھی ھے اور کثیر تعداد میں عورتیں سفید چادروں میں لپٹی ہوئی' اُن کے گرد کھڑی ھیں اور اپنے معاملات اُن سے بیان کررھی ھیں - (ج ۲ ص ۲۵۷-۲۵۶/۴۴۲ ص-۲۴۴ ۲۴۳)

اشیاء خورد و نوش

برنئیے نے کھانے پینے کی چیزوں کے متعلق اپنے تاثرات مختلف موقعوں پر بیان کئے ھیں - روٹی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ھے کہ یہاں نان بائی بے شمار ھیں لیکن اُن کے تنور فرانسیسی تنوروں سے مختلف ھیں اور بہت بڑے ھیں (ج ۲ ص ۲۶۴ - ص ۲۵۰) نان بائیوں کی پکائی ہوئی روٹی اچھی سکی ہوئی نہیں ھوتی - البتہ قلعہ میں روٹی کسی قدر اچھی پکتی ھے - اس میں دودھ' مکھن اور انڈا خوب ڈالا جاتا ھے - بازاروں میں مختلف قسم کے کباب اور قلیے بکتے ھیں لیکن گوشت کے متعلق شک ھی رھتا ھے کہ کس جانور کا ھے - لکھتا ھے :

«مجھے معلوم ھے کہ کبھی کبھی اونٹ یا گھوڑے یا قریب المرگ بیل کا گوشت بھی استعمال کر لیتے ھیں» (ج ۲ ص ۲۶۵-ص۲۵۰)

اسی بنا پر برنئیے نے یہ رائے قایم کی تھی کہ ھندوستان میں جو کھانا گھر پر تیار نہ ھوا ھو وہ معین صحت نہیں ھوسکتا - خود اس کے لئے کھانے کا اہتمام کرنا مشکل تھا اس لئے اس نے ایک عجیب ترکیب نکالی - شاھی باورچی خانے کے داروغہ سے اس نے معاملہ کرلیا - چنانچہ روز اپنا نوکر وھاں بھیج کر کھانا منگالیتا تھا - کھانے کی قیمت تو اُسے کچھ زیادہ ادا کرنی پڑتی تھی لیکن کھانا بہت اعلیٰ درجہ کا حاصل ھو جاتا تھا - دانش مند خان کو جب اس کا علم ھوا تو بہت ھنسا اور اس کی چوری اور چالاکی پر تعجب کا اظہار کیا - برنئیے نے جواب دیا کہ اگر ایسا نہ کرتا تو فاقوں سے مرجاتا' اس لئے کہ ڈیڑھ سو اشرفی ماھانہ جو آپ کی سرکار سے ملتے ھیں میرے لئے کافی نہیں - حالانکہ فرانس میں صرف آٹھ آنہ روز میں ایک بادشاہ کا سا کھانا کھا سکتا ھوں - (ج ۲ ص ۲۶۶ - ص ۲۵۱) -

قصائیوں کی دکانوں پر دبلی بکریوں کا گوشت ملتا ھے - (ج ۲ ص ۲۶۵- ص ۲۵۱) عام طور پر لوگوں کی غذا گھی' تیل' دال' چاول' گیہوں ھے بیشتر ھندو اور

سب غریب مسلمان یہی کھاتے ہیں - (ج ۲ ص ۲۶۳ - ص ۲۴۹) گوشت کا استعمال نہیں کرتے - آگے چل کر لکھتا ہے :

«خصی مرغ دہلی میں بالکل نہیں دکھائی دیتا - کیونکہ اس ملک کے لوگ جانوروں پر عموماً رحم کرتے ہیں - اگرچہ انسانوں پر رحم نہیں کرتے» (ج ۲ ص ۲٦٦ ص ۲۵۱)

پھلوں کا استعمال بہت ہوتا ہے - پھلوں کے بازار بھی علیحدہ ہیں - ایران، بلخ، بخارا اور سمرقند سے میوے برابر آتے رہتے ہیں - دہلی میں روئی کی تہ میں لگے ہوئے انگور اور تین تین چار قسم کی ناشپاتیاں کثرت سے ملتی ہیں - میووں میں سب سے زیادہ قیمت سردے کی ہے - ایک سردہ پونے چار روپیہ کو آتا ہے لیکن گرانی کے باوجود دہلی کے لوگ اس کو بہت پسند کرتے ہیں - امراء بالخصوص میووں کا استعمال بہت کثرت سے کرتے ہیں - دانشمند خاں کے یہاں دن کے ناشتہ پر بیس اشرفیوں کا میوہ خرچ ہوتا تھا (ج ۲ ص ۲٦٤ - ص ۲۴۹)

ہندوستان میں خربوزہ بہت سستا ہوتا ہے لیکن زیادہ لذیذ نہیں ہوتا - بعض امراء اس کا بیج ایران سے منگواتے ہیں، لیکن ایک سال کے بعد یہ تخم بھی بگڑ جاتا ہے - آم کی کثرت دو مہینے رہتی ہے - سب سے عمدہ آم بنگال، گولکنڈا اور گوا میں ہوتا ہے اور وہاں سے دہلی آتا ہے - (ج ۲ ص ۲٦٤ ص ۲۴۹) یہ آم اتنا لذیذ ہوتا ہے کہ کوئی مٹھائی اس کی شیرینی اور خوشبو کا مقابلہ نہیں کر سکتی -

پرند بازاروں میں سستے اور کثرت سے ملتے ہیں - کبوتر اور تیتر تو آسانی سے مل جاتے ہیں لیکن اُن کے بچے نہیں ملتے «کیونکہ ہندوستان کے لوگ بچوں کا مار ڈالنا بےرحمی کا کام سمجھتے ہیں» (ج ۲ ص ۲٦٦ - ص ۲۵۱)

نواح دہلی کے ماہی گیر اپنے پیشے میں ہوشیار نہیں ہیں - یہاں کی «سنگھاڑا» اور «روہو» مچھلی جو فرانس کے پائک اور کارپ کی شکل کی ہوتی ہے اچھی ہوتی ہے - ماہی گیر جاڑوں میں مچھلی نہیں پکڑتے - اس کا سبب یہ ہے کہ وہ سردی سے بہت ڈرتے ہیں بالکل اسی طرح جیسے اہل فرنگ گرمی سے ڈرتے ہیں -

شراب دہلی کی کسی دوکان پر نہیں ملتی - اگر کبھی کہیں عمدہ شراب ملتی ہے تو وہ شیراز وغیرہ کی ہوتی ہے - لیکن یہ باہر کی آئی ہوئی شرابیں بےحد گراں

ھیں۔ ھندوستانی کہتے ھیں کہ ان کی قیمت اس کے مزے کو بے لطف کر دیتی ھے (ج ۲ ص ۲۶۸ ۔ ۲۵۳) ھندوستان کی بنی ھوئی شراب ‹‹عرق›› کہلاتی ھے ۔ یہ بہت تیز اور تند ھوتی ھے اس کے بکنے پر ممانعت ھے ۔ عیسائیوں کے سوا کوئی شخص علانیہ شراب نہیں پی سکتا ۔ لکھتا ھے :

«یہ عرق ویسا ھی تند و تیز ھے جیسا کہ پولینڈ میں اناج سے بناتے ھیں اور اگر اس کا تھوڑا سا بھی مقدار سے زیادہ استعمال کیا جائے تو لا علاج اعصابی امراض پیدا ھو جاتے ھیں ۔ پس عقل مند آدمی یہاں یا تو صرف خالص پانی پینے کی عادت رکھے گا یا لیمو کا شربت پیئے گا» (ج ۲ ص ۲۶۹ ص ۲۵۳) ۔

گنگا کا پانی پینے کے لئے دور دور لے جاتے ھیں ۔ برنئے جب دانش مند خاں کے ساتھ کشمیر گیا تو اس نے دیکھا کہ بہت سے امراء نے گنگا جل اونٹوں پر لاد کر ساتھ لے لیا ھے ۔ خود اورنگ زیب کے متعلق لکھا ھے کہ اس کے چار خیمے ایسے ھوتے تھے جن میں پھل اور گنگا جل رکھا جاتا تھا ۔

زراعت

لکھتا ھے کہ ھندوستان کا زیادہ حصہ نہایت زرخیز ھے (ج ۱ ص ۳۶۸ ص ۲۰۲) لیکن زراعت کے طریقے ناقص اور خراب ھیں ۔ قابل زراعت زمین کا بڑا حصہ کاشتکاروں کی قلت کے باعث خالی پڑا ھے ۔ (ج ۱ ص ۳۷۲ ۔ ص ۲۰۵) حکام کی بدسلوکی اور ظالمانہ برتاؤ نے کاشتکاروں کو تباہ و برباد کردیا ھے ۔ چنانچہ کاشتکاروں میں زراعت چھوڑ کر شہر میں ملازمت تلاش کرنے کا رجحان ترقی کررھا ھے ۔ یہ پریشان اور مفلوک الحال کاشتکار شہروں میں آجاتے ھیں اور فوج میں پانی بھرنے، یا سائیسی کا کام کرنے لگتے ھیں ۔ یا پھر جس راجہ کے علاقہ میں ظلم و ستم کم دکھائی دیتا ھے وھاں بھاگ جاتے ھیں (ج ۱ ص ۴۰۵ و ۳۷۳۔ص ۲۲۶، ۲۰۵) زراعت کی تباھی کا ذکر کرتے ھوئے، برنئے لکھتا ھے :

«کوئی شخص اس قابل نہیں پایا جاتا کہ اپنی خوشی سے ان نہروں اور نالیوں کی مرمت کرے جو آب پاشی کے لئے بنی ھوئی ھیں . . . . ایک طرف تو کاشتکار اپنے دل میں ھمیشہ یہ خیال

کرتے هیں که کیا هم اس لئے محنت کریں که کوئی ظالم آئے اور سب کچھ چھین لے جائے ... اور دوسری طرف جاگیردار اور صوبه دار اور مستاجر یه سوچتے هیں که هم کیوں افتادہ اور ویران زمین کا فکر کریں اور اپنا روپیه اور وقت اس کے بارآور بنانے میں لگائیں کیونکه نه معلوم کس وقت یه همارے هاتھ سے نکل جائے»
(ج ۱ ص ٤٠٦ ـ ٤٠٥ـص ۲۲۷) ـ

برنئے نے زراعت کی اس ابتر حالت کا بڑا سبب یه قرار دیا هے که کاشتکار کو زمین پر حق ملکیت نہیں هے ـ لکھتا هے :

«میں نے یورپ کی حکومتوں کی حالت کا جہاں زمین کا حق ملکیت رعایا کو حاصل هے اور ان ملکوں کی حالت کا جہاں یه حق ان کو حاصل نہیں هے، احتیاط کے ساتھ مقابله کیا هے»
(ج ۱ ص ٤٠٥، ص ۲۲٦)

پیداوار

برنئے نے ملک کا سب سے زیادہ زرخیز علاقه بنگال کو قراد دیا هے ـ لکھتا هے :

«بنگال میں دو مرتبه جانے سے جو واقفیت مجھ کو اس ملک کی نسبت حاصل هوسکی هے اس سے مجھ کو یقین هے که جو فضلیت ملک مصر سے منسوب کی گئی هے وہ زیادہ تر بنگاله کا حق هے»
(ج ۲ ص ۱۲۰، ص ٤۳۷)

بنگال کا چاول سراندیپ اور جزائر مالدیپ تک جاتا هے ـ اسی طرح یہاں کی شکر گولکنڈہ اور کرناٹک کے علاوہ عرب اور عراق میں فروخت هوتی هے ـ (ج ۲ ص ۱۲۱، ص ٤۳۷) بنگال کا گیہوں ڈچ اور انگریز سستے داموں میں خرید کر اس سے بسکٹ تیار کرتے هیں اور یه بسکٹ سمندری سفر میں استعمال کئے جاتے هیں ـ یہاں روئی اور ریشم کی پیداوار بہت زیادہ هوتی هے ـ لیکن بنگالی ریشم، ایران اور شام کے ریشم کا مقابله نہیں کرتا ـ لیکن "اگر عمدہ چھانٹ لیا جائے اور احتیاط

سے صاف کیا جائے تو اس سے نہایت ہی عمدہ کپڑا بن سکتا ہے " (ج ۲ ص ۱۲٤ ، ص ٤٤٠) ان چیزوں کے علاوہ بنگال میں گوند ، افیون وغیرہ کی پیداوار بھی کافی ہوتی ہے ۔

بنگال کے بعد پیداوار کے لحاظ سے برنیئر نے کشمیر کی تعریف کی ہے ۔ لکھتا ہے کہ یہاں انگور ، سن ، زعفران ، گیہوں ، دھان اور ترکاریوں کے بہت کھیت ہیں ۔ سیب ، ناسپاتی ، آلوچہ ، خوبانی ، اخروٹ وغیرہ کے درختوں کی بے حد کثرت ہے ۔ پھر لکھتا ہے :

« یہاں کے پھل ہمارے ملک کے میووں سے خوبی میں بلاشک کم ہیں ۔ اور نہ اتنی قسم ہی کے ہوتے ہیں ۔ لیکن مجھے یقین کامل ہے کہ یہ یہاں کی زمین کا قصور نہیں ہے بلکہ اس کا باعث کاشتکاروں اور باغبانوں کی نادانی ہے جو اہل فرانس کی طرح فن زراعت اور درختوں میں پیوند وغیرہ لگانے کے ہنر کے ماہر نہیں ہیں »

(ج ۲ ص ٦۳ ، ص ۳۹۷)

دہلی کے ارد گرد کے علاقے کے متعلق لکھتا ہے کہ یہ بہت زرخیز ہے اور ایکھ ، گیہوں ، جو ، دھان ، باجرہ ، جوار ، مونگ ، ماش ، موٹھ وغیرہ جو عام لوگوں کی خوراک ہے یہاں بہت کثرت سے پیدا ہوتا ہے (ج ۲ ص ۳۰۸ ، ص ۲۸۳)

مصنوعات

برنیئر نے ملک کے مختلف حصوں کی مصنوعات کا جائزہ بھی بہت غور سے لیا ہے اور ترقی و تنزل کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے ۔ اس نے امکانات کی نشاندھی بھی کی ہے اور کمزوریوں اور نقائص کا پتہ بھی دیا ہے ۔ لکھتا ہے کہ کشمیر میں لکڑی کا کام نہایت اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے ۔ وہاں کے بنے ہوئے صندوق، قلمدان وغیرہ تمام ملک میں جاتے ہیں ۔ (ج ۲ ص ۷۲ ، ص ٤۰۲) وارنش کا کام بھی نہایت عمدہ ہوتا ہے ۔ لکھتا ہے :

«یہاں کے لوگ روغن بنانے اور استعمال کرنے کے فن میں نہایت کامل ہیں ۔ اور نہایت باریک اور نفیس سنہری تاروں کو کسی چیز میں جماکر ہر ایک قسم کی لکڑی کے رگ و ریشہ کی ایسی

خوبصورتی سے نقل اُتارتے ہیں کہ میں نے کبھی کوئی ایسی نفیس
اور بے عیب شے نہیں دیکھی» (ج ۲ ص ۷۲ - ص ۴۰۲)

کشمیر کی شال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ جس چیز نے وہاں کی سوداگری کو فروغ دیا ہے اور کشمیر کو دولت سے مالامال کردیا ہے وہ وہاں کی شال ہے -

«اس کی کثرت کے باعث اُن کے چھوٹے چھوٹے بچے تک بے کار
نہیں رہے» (ج ۲ ص ۷۲ - ص ۴۰۲)

شالیں دو قسم کی تیار کی جاتی ہیں—ایک کشمیری اون کی، دوسری پشم کی جو توز (؟ توسا) کہلاتی ہے - کشمیری اون، اسپین کی پشم سے زیادہ نفیس اور ملائم ہوتی ہے—«توز» کی اون تبت کی جنگلی بکریوں کے سینے سے اُتاری جاتی ہے - نفاست میں «سگ آبی» کی پوستین بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی -
(ج ۲ ص ۷۳ - ص ۴۰۳)

برنیے لکھتا ہے کہ پٹنہ، آگرہ اور لاہور میں کشمیری طرز کی شالیں بنانے کی کوششیں کی گئیں لیکن بارآور نہیں ہوئیں - اس ناکامی کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے :

«اور یہ شاید اُس ملک کے پانی ہی کا خاصہ ہے جس کے باعث
کشمیری ریزے کو یہ بے نظیر نفاست حاصل ہے - چنانچہ مچھلی پٹن
کی چھینٹوں وغیرہ کی اعلیٰ رنگت کو بھی جن کو ہاتھ سے
چھاپتے ہیں اور دھل کر ہر بار عمدہ ہی نکلتی ہیں، وہاں کے
پانی ہی کی خاصیت سے منسوب کرتے ہیں»
(ج ۲ ص ۷۴ - ص ۴۰۳، ۴۰۴)

• بنگال میں کپڑا نہایت عمدہ تیار ہوتا ہے اور انگریز اور پرتگالی اس کی خاص طور پر تجارت کرتے ہیں - ڈچ لوگ تو یہاں کا کپڑا جاپان اور یورپ تک بھیجتے ہیں - قاسم بازار میں ڈچ لوگوں کے ریشم کے کارخانے ہیں جن میں سات سات سو آٹھ آٹھ سو آدمی کام کرتے ہیں - (ج ۲ ص ۱۲۴ - ص ۴۳۹ - ۴۴۰)

بنگال شورے کی بڑی منڈی ہے - یہاں سے شورا ہندوستان کے مختلف مقامات کے علاوہ یورپ تک جاتا ہے - (ج ۲ ص ۱۲۴ - ص ۴۴۰)

شاہی کارخانوں میں بہترین مصنوعات تیار ہوتی ہیں - برنئیے نے خاص طور پر اس کپڑے کا ذکر کیا ہے جو بیگمات کے پاجاموں کے لئے ان کارخانوں میں تیار ہوتا تھا (ج ۲ ص ۷۶ - ۲۷۵ - ص ۲۵۹)

مصوروں اور نقاشوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اُن کے باریک اور نازک کام کو دیکھ کر اکثر حیرت میں رہ گیا ہوں - ایک مصور نے اکبر کی بڑی بڑی مہموں کی تصویر ایک ڈھال پر سات سال میں تیار کی تھی - برنئیے نے جب اس ڈھال کو دیکھا تو دنگ رہ گیا - اس تعریف کے باوجود اس نے ہندوستانی مصوروں کی ایک کمزوری کا خاص طور پر ذکر کیا ہے - لکھتا ہے کہ یہ مصور انسانی چہرہ کی کیفیات ظاہر کرنے میں کچے ہیں - (ج ۲ ص ۲۷۱ - ص ۲۵۵) لیکن بعض کاریگر اتنے ماہر بھی ہیں کہ اپنے ہاتھ سے ایسی چیزیں تیار کر لیتے ہیں کہ یورپ میں مشین سے بنی ہوئی معلوم ہوتی ہیں - اور اصل و نقل میں فرق کرنا دشوار ہوتا ہے مثلاً یہاں کی بندوقیں بالکل یورپ کی بندوقوں کے مشابہ ہوتی ہیں - سونے کے زیور تو اتنے عمدہ تیار ہوتے ہیں کہ کوئی یورپین سنار اُن سے بڑھ کر شاید ہی بنا سکے - (ج ۲ ص ۲۷۰ - ص ۲۵٤)

کاریگروں کی حالت

برنئیے نے کاریگروں کی حالت کا ذکر کرتے ہوئے کئی اہم اور دلچسپ باتیں لکھی ہیں - اس کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان میں ہنر کی کمی نہیں لیکن اس کی قدر جیسی ہونی چاہئے ویسی نہیں ہوتی - یہاں کی صنعت و حرفت کا سارا انحصار بادشاہوں اور امیروں کی سرپرستی پر ہے - عام طور پر دہلی میں نہ کاریگروں کے کارخانے ہیں نہ اُن کو عوام کی سرپرستی حاصل ہے - لکھتا ہے:

> «اگر کاریگروں اور کارخانہ داروں کو کچھ ہمت دلائی جائے تو بے شک مفید اور عمدہ صنعتوں کو ترقی ہوسکتی» (ج ۲ ص ۲۷۱ ، ص ۲۵۵) -

ملک کے بہترین کاریگر دربار سے وابستہ ہوجاتے ہیں ، جو باقی رہ جاتے ہیں اُن کی حالت بڑی کس مپرسی کی ہوتی ہے - ان کی واجبی اجرت بھی نہیں ملتی - جب کسی امیر یا منصب دار کو کسی کاریگر کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کو

بازار سے بلوالیتا ہے اور جبراً کام لیتا ہے اور جو مزدوری جی چاھتا ہے دے کر ٹال دیتا ہے ۔ کوئی کاریگر اصرار کرتا ہے تو اس پر سختی کی جاتی ہے اور کوڑوں سے اس کی خبر لی جاتی ہے ۔ لکھتا ہے :

«پس اس حالت میں کیونکر ممکن ہے کہ کاریگر اور کارخانہ دار لوگ ایک دوسرے سے بڑھ کر ہنر دکھانے میں سعی کریں ۔ بلکہ اُن کو تو شہرت اور ناموری پیدا کرنے کے لئے کوشش کرنے کی جگہ صرف یہ فکر رہتی ہے کہ کہیں جلدی پیچھا چھوٹ جائے اور اس قدر مزدوری مل جائے جس میں گزر اوقات ہوجائے»
(ج ۲ ص ۲۷۱-۲۷۲ ۔ ص ۲۵٦)

ہندوستان میں سونے اور چاندی کی کھپت

ہندوستان کی در آمد اور برآمد کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے بعد برنئیے نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ

«سونا چاندی دنیا بھر میں پھر پھرا کر جب ہندوستان میں پہنچتا ہے تو یہیں کھپ جاتا ہے» (ج ۱ ص ۳٦۹ ۔ ص ۲۰۲) ۔

لکھتا ہے کہ امریکہ، یورپ اور جاپان سے جو روپیہ ہندوستان آتا ہے وہ پھر یہاں سے واپس نہیں جاتا ۔ صورت یہ ہے کہ امریکہ سے یورپ آئے ہوئے روپیہ کا ایک حصہ مختلف ذریعوں سے ترکی پہنچتا ہے اور کچھہ روپیہ ریشم کی قیمت کی صورت میں ایران چلا جاتا ہے ۔ ترکی کے لوگ یمن سے قہوہ خریدتے ہیں ۔ اس طرح اس روپیہ کا کافی حصہ یمن پہنچ جاتا ہے ۔ ترکی، یمن اور ایران تینوں ملک ہندوستان سے بہت سی چیزیں منگاتے ہیں اور اس طرح امریکہ سے چلا ہوا بہت سا روپیہ ہندوستان آجاتا ہے ۔ ڈچوں، پرتگالیوں اور انگریزوں کے جہاز ہندوستانی مال پیگو، سیلم، جزائر مالدیب وغیرہ مقامات پر لے جاتے ہیں اور اس تبادلہ میں سونا چاندی ہی لاتے ہیں ۔ علاوہ ازیں ڈچ لوگ جاپان کی کانوں سے جو سونا نکالتے ہیں اس کا کچھہ حصہ کسی نہ کسی طرح ہندوستان آجاتا ہے «اور جو روپیہ براہ راست فرانس اور پرتگال سے آتا ہے وہ بھی شاذ و نادر یہاں سے پھر باہر جاتا ہے کیونکہ اس کے عوض بھی مال و اسباب ہی دیا جاتا ہے (ج ۱ ص ۳۷۰ ۔ ص ۲۰۳) ۔

هندوستان کو غیر ممالک سے جو چیزیں منگانی پڑتی ہیں وہ یہ ہیں:
تانبا، سیسہ، لونگ، جائپھل، دار چینی وغیرہ؛ ہاتھی، گھوڑے، گینڈے، کے سینگ، ہاتھی دانت، سردے، سیب، انگور، ناشپاتی وغیرہ؛ بادام، پستہ، فندق، کشمش، خوبانی وغیرہ؛ کوڑیاں، موتی، عنبر، مشک، چینی کے برتن۔

یہ چیزیں یورپ کے مختلف ممالک، نیز از بکستان، حبش، عرب، فارس، چین، جزائر مالدیپ وغیرہ سے آتی ہیں ۔ مگر

«ان چیزیں کے بدلے سونا چاندی نہیں جاتا کیونکہ جو سوداگر یہ چیزیں لاتے ہیں اس میں زیادہ فائدہ سمجھتے ہیں کہ اُن کے تبادلہ میں یہاں کی چیزیں اپنے ملک کو لے جائیں»

(ج ۱ ص ۳۷۱ ۔ ص ۲۰٤)

برنئے نے یہ ساری تفصیل فرانس کے مشہور ماہر اقتصادیات وزیر کول‌بیر کو لکھ کر بھیجی تھی اور کہا تھا کہ اگرچہ ہندوستان میں سونے چاندی کی کانیں نہیں ہیں لیکن سونے چاندی کی بہت افراط ہے ۔ بظاہر اس افراط کا پتہ لگانا بہت مشکل ہے اس لئے کہ لوگ زیورات بنواکر یا زمین میں گاڑ کر اس کو گردش میں آنے سے روک لیتے ہیں ۔ کاروبار میں روپیہ لگانے سے عام طور پر لوگ گریز کرتے ہیں، لکھتا ہے:

«رعایا کی یہ غلامانہ حقیر حالت ترقی تجارت کی مانع اور لوگوں کی اوضاع و اطوار اور طریق معاشرت کی خرابی کا باعث ہے اور تجارت کرنے کا کسی کو اس لئے حوصلہ نہیں ہوتا کہ منافع کی صورت میں بجائے اس کے کہ وہ اُسے اپنے عیش و آرام میں صرف کرے اس کو دیکھ کر کسی ظالم اور ذی اختیار ہمسایہ کے منھ میں پانی بھر آتا ہے» ۔ (ج ۱ ص ٤٠٣ ۔ ص ۲۲۵)

زیور کا استعمال اس قدر عام ہے کہ فوجی چاہے خود بھوکا مرتا ہو لیکن اپنی بیوی اور بچوں کو زیور ضرور پہنائیگا ۔ (ج ۱ ص ٤٠۲ ۔ ص ۲۲٤) زیورات مثلاً کڑوں، توڑوں، بالیوں، نتھوں، انگوٹھیوں کے بار بار بننے میں کافی سونا چھیج جاتا ہے ۔ علاوہ ازیں کافی مقدار زردوزی، کارچوبی کام کے کپڑوں، پگڑیوں کے طروں، پٹکوں وغیرہ کے بنانے میں خرچ ہوجاتی ہے (ج ۱ ص ٤٠۲ ۔ ص ۲۲٤)

تعلیمی حالات

برنیے نے کہیں کہیں ہندوستان کے تعلیمی حالات کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس سلسلے میں اس نے بنارس کے متعلق اپنے تاثرات خاص طور پر بیان کئے ہیں۔ لکھتا ہے کہ بنارس کو ہندوؤں کا دارالعلم خیال کرنا چاھئیے۔ ہندوستان میں اُس کا مرتبہ وہی ہے جو قدیم یونان میں ایتھنز کا تھا۔(ج ۲ ص ۲۲۲۔ص ۳۳٤)۔ یہاں دور دور سے برھمن اور پنڈت آتے ہیں اور برسوں رہ کر تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ طرز تعلیم قدیم مکتبوں کا ہے، باقاعدہ جماعتیں نہیں ہوتیں۔ پنڈت اپنے گھروں پر یا شہر کے باہر باغوں میں رہتے ہیں۔ ٤ سے لیکر ١٥ شاگرد تک ایک پنڈت کے پاس رہتے ہیں۔ عموماً ایک پنڈت ٦ یا ٧ سے زیادہ شاگرد اپنی نگرانی میں نہیں لیتا۔ کوئی بہت ہی بڑا فاضل ہو تو ١٥ شاگردوں کی تعلیم و تربیت اپنے ذمہ میں لیتا ہے۔ یہ شاگرد دس دس بارہ بارہ سال اپنے اُستادوں کے پاس رہتے اور تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ ایام طالب علمی میں اُن کو صرف کھچڑی کھانے کے لئے ملتی ہے۔ اس کھچڑی پر جو صرف ہوتا ہے وہ دولتمند ساھوکار ادا کرتے ہیں۔ یہ ہندو طالبعلم پہلے سنسکرت زبان سیکھتے ہیں پھر پرانوں کی تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ اس کے بعد بعض طالبعلم، علم فلسفہ حاصل کرنے میں مشغول ہوجاتے ہیں۔ لکھتا ہے کہ ہندوستانیوں کی طبیعت میں سستی اور کاہلی ہوتی ہے۔ اس لئے فلسفے میں بہت کم ترقی کرتے ہیں۔ (ج ۲ ص ۲۲٤ ۔ ۲۲۲ ۔ص ۳۳٤ ۔ ۳۳٦)، علم طب پر ہندوؤں کے پاس بہت سی چھوٹی چھوٹی کتابیں ہیں لیکن اُن کی ترتیب ناقص ہے۔ ان کو صرف نسخوں کا مجموعہ سمجھنا چاھئیے۔ (ج ۲ ص ۲۳۱ ۔ ص ۳۳۸) علم ہیئت میں ہندوؤں کو خاصی مہارت ہے اور اپنے پتروں کی رو سے گرہن وغیرہ کے حساب صحیح بتادیتے ہیں۔ (ج ۲ ص ۲۳٤ص۳۳۹) علم جغرافیہ سے ہندو ناواقف ہیں۔ دنیا کو چپٹی اور مثلث شکل کی بتاتے ہیں، کہتے ہیں کہ اس میں سات ولائتیں ہیں اور ہر ولایت اپنے خاص سمندر سے گھری ہوئی ہے۔

بنارس میں سنسکرت کی کتابوں کا خاصہ ذخیرہ ہے۔ ایک بہت بڑا کمرہ اُن سے بھرا ہوا ہے۔ ویدوں کے نسخے آسانی سے دستیاب نہیں ہوتے۔ لکھتا ہے کہ

دانش‌مند خان کو وید حاصل کرنے کا بڑا شوق تھا۔ لیکن بڑی تلاش کے باوجود بھی دستیاب نہ ہو سکے۔ (ج ۲ ص ۲۲۵ ۔ ص ۳۳۶)

مسلمانوں کے نصاب تعلیم کے متعلق اورنگ زیب کی رائے برنئیر نے بڑی تفصیل سے نقل کی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس نصاب تعلیم کے ناقص ہونے کا احساس کم از کم اُونچے طبقہ میں پیدا ہو چلا تھا۔ اورنگ‌زیب کی تخت نشینی کے بعد اس کے اُستاد ملا محمد صالح دربار میں حاضر ہوئے۔ اُمید یہ تھی کہ اب گرانقدر انعام ملیں گے اور مراتب میں اضافہ ہوگا۔ لیکن اورنگ زیب نے تین ماہ تک اُن کی طرف کوئی توجہ نہ کی۔ پھر ایک دن خلوت میں طلب کیا۔ جہاں برنئیر کا آقا دانشمند خاں بھی موجود تھا۔ اورنگ‌زیب نے اپنے اُستاد سے جو گفتگو کی تھی وہ برنئیر کو اپنے آقا ہی سے معلوم ہوئی۔ اورنگ‌زیب نے ملاجی کے طریقۂ تعلیم، معلومات نصاب—ہر چیز کی تنقید کی اور کہا کہ آپ کی جغرافیہ دانی اور تاریخ کی معلومات کا یہ حال ہے کہ آپ نے مجھے پڑھایا کہ یورپ ایک چھوٹے سے جزیرہ سے زیادہ نہیں ہے اور فرانس اور اندلس کے بادشاہ ہندوستان کے چھوٹے چھوٹے راجاؤں کی طرح ہیں۔

«کیا مجھ جیسے شخص کے استاد کو لازم نہ تھا کہ دنیا کی ہر ایک قوم کے حالات سے مطلع کرتا۔ مثلاً ان کی جنگی قوت سے، اُن کے وسائل آمدنی اور طرز جنگ سے، اُن کے رسم رواج، مذاہب اور طرز حکمرانی سے اور خاص اُمور سے جن کو وہ اپنے حق میں زیادہ مفید سمجھتے ہیں، تفصیل کے ساتھ علیحدہ علیحدہ مجھکو بتاتا! اور علم تاریخ مجھے ایسا سلسلہ وار پڑھاتا کہ میں ہر ایک سلطنت کی جڑ بنیاد اور اسباب ترقی و تنزل اور اُن حادثات و واقعات اور غلطیوں سے واقف ہوجاتا جن کے باعث اُن میں بڑے بڑے انقلابات ظہور میں آتے ہیں» (ج ۱ ص ۲۷۸ ـ ص ۱۵٦)۔

اورنگ زیب نے پھر یہ اعتراض کیا کہ اس کا زیادہ وقت عربی زبان، اس کی رف و نحو کے سکھانے میں ضائع کردیا گیا۔ حالانکہ چاہئے یہ تھا کہ ہمسایہ قوموں ی زبانیں سکھائی جاتیں۔ (ج ۱ ص ۲۷۸ ۔ ص ۱۵٦)۔

ملا صالح سے گفتگو کی یہ تفصیل تو دانش مند خان نے برنئیر کو بتائی تھی۔

بعد کو بعض اور لوگوں سے اس نے یہ سنا کہ اورنگ زیب نے اپنی گفتگو میں کئی اور اہم باتیں بھی کہی تھیں - مثلاً یہ کہ کیا نماز صرف عربی زبان ہی کے ذریعہ ادا ہوسکتی ہے اور ہماری اصلی زبان میں اسی طرح نہیں ہوسکتی؟ آپ نے جو فلسفہ پڑھایا تھا اور جس طرح پڑھایا تھا، اس سے ذہن کی تربیت کی امید نہیں ہوسکتی - ایسا فلسفہ پڑھانا چاہئے جس سے ذہن اس قابل ہوجائے کہ بغیر دلیل صحیح کسی چیز کو تسلیم نہ کرے، اس میں ضبط اور قابو پیدا ہوجائے کہ ترقی اور تنزل دونوں حالتوں میں اپنے آپ پر قابو رکھ سکے -

اورنگ زیب کی یہ تنقید صرف ملا صالح کے طرز تعلیم پر نہ تھی، بلکہ یہ اس نصاب تعلیم کے خلاف آواز تھی جو سترویں صدی میں رائج تھا اور جس کی افادیت مشتبہ ہوچکی تھی!

ہندوستانی طریقۂ علاج

برنیے طبیب تھا اور اسی حیثیت سے دانش مند خان کے ساتھ وابستہ تھا - اس نے ہندوستان کے طریقۂ علاج کے متعلق بعض بے حد دلچسپ باتیں کہی ہیں - لکھتا ہے کہ ہندوؤں کا خیال ہے کہ بخار میں فاقہ سب سے بڑا علاج ہے - وہ اس مرض میں شوربہ یا یخنی سے زیادہ مضر کسی چیز کو نہیں سمجھتے - کہتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں بخار والے کے معدہ میں فوراً خراب ہوجاتی ہیں - ہندو اطبا عام طور پر فصد لینے کو اچھا نہیں سمجھتے - مسلمان طبیب بھی بعض معالجات ہندوؤں کے طرز پر کرتے ہیں - بخار میں شوربہ اور یخنی سے پرہیز کرتے ہیں - فصد دے معاملہ میں اُن کا نظریہ ہندوؤں سے مختلف ہے، وہ فصد بہت کھلواتے ہیں - اور خون کافی مقدار میں نکلوادیتے ہیں - بعض اوقات تو اٹھارہ یا بیس اونس خون تک فصد کے ذریعہ نکلوادیتے ہیں (ج ۲ ص ۲۳۲، ص ۳۳۸-۳۳۹) -

لکھتا ہے کہ ہندو علم تشریح اعضاء سے ناواقف ہیں "کیونکہ وہ کبھی کسی انسان یا حیوان کے جسم کو نہیں چیرتے" (ج ۲ ص ۲۳۳، ص ۳۳۹) خود اپنا مشاہدہ بیان کرتا ہے کہ جب کبھی میں دانش مند خاں کو بکری چیر کر پیکٹ (Pecquet) کے دوران خون کے نظریات سمجھاتا تھا تو ہندو ہمارے گھر سے حیران اور خوف زدہ ہوکر بھاگ جاتے تھے (ج ۲ ص ۲۳۳، ص ۳۳۹) کہتا ہے کہ اس رویہ کے باوجود

هندو اس فن سے نا آشنا محض نہیں ہیں - وہ کہتے ہیں کہ انسان کے جسم میں پانچ هزار رگیں ہیں، نہ زیادہ نہ کم - "گویا کہ بڑی صحت اور غور سے انہوں نے ان کا شمار کیا ہے" (ج ۲ ص ۲۳٤ ، ص ۳۳۹) -

هندو مذهب کے متعلق برنئے کی تحقیق

برنئے نے هندوستان میں قیام کے دوران میں هندو مذهب کے بنیادی عقائد کے متعلق بھی تحقیق کی تھی - اس تحقیق میں اس کو دانش مند خاں کے علمی ذوق سے بڑی مدد مل گئی تھی - اس نے هندو مذهب کے متعلق ایک علیحدہ رسالہ بھی لکھا تھا جس میں هندوؤں کے مندروں کی تصویریں جمع کی تھیں (ج ۲ ص ۲۱۹ ، ص ۳۳۲) هندوستان چھوڑنے سے کچھ عرصہ قبل وہ بنارس گیا جہاں ایک بہت بڑے پنڈت سے ملا اور اس کا کتب خانہ دیکھا - اس پنڈت نے چھ اور پنڈتوں کو بھی بلا لیا - برنئے نے اس موقع سے پورا فائدہ اٹھایا اور بت پرستی کے متعلق هندو مذهب کا بنیادی نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش کی - انہوں نے جو جواب دیا وہ برنئے نے اسی طرح نقل کردیا ہے "اس کو کم یا زیادہ کر کے نہیں لکھا"- انہوں نے کہا :

> « ہمارے مندروں میں بے شک مختلف مورتیں مثلاً برهما، مہادیو، گنیش اور گوری کی ہیں - جو ہمارے سب سے بڑے دیوتا ہیں - ان کی مورتوں اور بہت سی اور مورتوں کا جو ان سے درجے میں کم ہیں، ہم بڑا ادب کرتے ہیں - چنانچہ اُن کے آگے ڈنڈوت کرتے ہیں اور بڑی عقیدت سے پھول، چاول، گھی، زعفران، خوشبوئیں اور ایسی ہی چیزیں ان پر چڑھاتے ہیں، مگر باوجود اس کے ہمارا یہ اعتقاد نہیں کہ یہ مورتیں خود برهما یا بشن ہیں - بلکہ یہ قریب قریب اُن کی اصل مورتوں یا شبیہوں کی ہیں - اور ہم ان کا ادب صرف اس دیوتا کی وجہ سے کرتے ہیں جس کی یہ مورتیں ہیں - اور جو پوجا ہم کرتے ہیں وہ دیوتا کے واسطے ہے نہ کہ مورت کے لئے - ہمارے مندروں میں یہ مورتیں اس لئے رکھی جاتی ہیں کہ دل قایم رکھنے کے واسطے جب تک نظر کو کسی خاص چیز پر نہ جمایا جائے، پوجا عمدہ طور پر نہیں ہوسکتی - لیکن حقیقت میں

اعتقاد ہمارا یہی ہے کہ خدا صرف وہی ایک ذات مطلق ہے اور
صرف وہی سب کا مالک اور سب سے بڑھ کر ہے»
(ج ۲ ص ۲۳۹ ـ ۲۳۸ ص ۳٤۲) ۔

برنئے کو یہ جواب سن کر شک پیدا ہوا کہ پنڈتوں نے عمداً اپنے خیالات کو ایسے قالب میں ڈھال کر پیش کیا ہے جس سے رومن کیتھولک فرقے کے خیالات سے مشابہت پیدا ہوجائے «کیونکہ اور برھمنوں کے خیالات اس سے بالکل مختلف تھے» (ج ۲ ص ۲۳۹ ـ ص ۲٤۳) ۔

برنئے نے ہندو مذہب کے متعلق جو معلومات فراہم کی تھی اور جو خیالات قائم کئے تھے اُن کا خلاصہ یہ ہے ۔ ہندو ویدوں کو الہامی کتاب مانتے ہیں ۔ اُن کا قول ہے کہ وید میں سب علوم ہیں ۔ ہندو تناسخ یعنی آواگون کے قائل ہیں ۔ اور اسی وجہ سے جانوروں کے مارنے اور کھانے کو حرام سمجھتے ہیں ۔ گائے کا خاص طور پر اس لئے احترام کرتے ہیں کہ اس کی دم پکڑ کر اُس دریا (یعنی بے ترنی) سے پار ہونا ہے جو دنیا اور آخرت کے مابین حائل ہے ۔ پھر اس مسئلہ پر اپنی رائے دیتے ہوئے لکھتا ہے :

ممکن ہے کہ جن لوگوں نے پرانے وقتوں میں ایسے قانون بنائے تھے انھوں نے مصر کے چرواھوں کو اسی طرح بائیں ہاتھ سے بھینس یا گائے کی دم پکڑے ہوئے اور ان کے ہانکنے کے لئے دائیں ہاتھ میں لاٹھیاں لئے ہوئے دریائے نیل سے پار ہوتے دیکھا ہوگا ۔ یا گائے کا اتنا بڑا لحاظ غالباً اس وجہ سے ہوگا کہ وہ ایک نہایت ہی فائدہ بخش جانور ہے اور دودھ اور گھی جو انکی بڑی غذا ہے ۔ اس سے حاصل ہوتا ہے اور یہ کہ بیل زراعت کا بڑا بھاری ذریعہ ہے اور اسی وجہ سے گویا کہ گائے بیل اُن کی زندگی کے محافظ ہیں ..... پس اگر ہندوستان میں فرانس اور انگلستان کی طرح گوشت کھایا جائے تو تمام جانور نابود ہوجائیں اور ملک بالکل بےزراعت رہ جائے (ج ۲ ص ۲۱۲ ـ ۲۱۱ ـ ص ۳۲۹ ـ۳۲۷) ۔

وید کے مطابق ہر ہندو کا فرض ہے کہ رات دن میں تین مرتبہ مشرق کی طرف

منھ کرکے پوجا اور تین ھي مرتبه اشنان کرے - برتے نے اس پر یه اعتراض کیا که یه قانون ایسا ھے جس پر سردي کے موسم میں سرد ملکوں میں عمل کرنا ناممکن ھے - ھندوؤں نے جواب دیا که «ھم یه نہیں کہتے که ہمارا قانون ھر جگھه برتا جا سکتا ھے، بلکه خدا نے یه محض ھمارے ھی واسطے بنایا ھے اور یہی وجه ھے که ھم غیر شخص کو اپنے مذھب میں نہیں لا سکتے» (ج ۲ ص ۲۱٤ - ص ۳۲۷)

وید کا قول ھے که جب خدا نے دنیا کو پیدا کرنا چاھا تو اپنا یه ارادہ پورا کرنے کے لئے تین دیوتا— برہما، بشن، مہادیو پیدا کئے - برہما کے ذریعه اس نے دنیا کو پیدا کیا، بشن کے وسیلے سے وہ اس کو قائم رکھتا ھے، مہادیو کے ھاتھوں اس کو نیست و نابود کردیگا - برنئے کے بعض عیسائی دوستوں نے اس نظرئے سے اپنے مسئلۂ تثلیث کی تائید کرنی چاھی تھی - (ج ۲ ص ۲۱٥ - ص ۳۲۸)

ھندوؤں کا یه اعتقاد ھے که ھماری روحیں ذات الہی کا جزو ھیں (ج ۲ ص ۲۲۰ - ص ۳۳۳) بعض فاضل پنڈتوں نے برنئے سے صاف طور پر یه کہا که اوتاروں کے قصے بالکل لغو ھیں اور محض اس لئے وضع کر لئے گئے ھیں تاکه لوگ کسی نه کسی قسم کے مذھب کے پابند رہیں - (ج ٤ ص ۲۲۱ - ۲۲۰ ص ۳۳۳)

ھندوؤں کی تمام پوتھیوں میں اصول مبادی اشیاء کا ذکر ھے - بعض لوگ یه کہتے ھیں که ھر چیز چھوٹے چھوٹے ناقابل تقسیم اجسام سے مرکب ھے - (ج ۲ ص ۲۲۷ - ص ۳۳٦)- بعض لوگوں کا قول ھے که ھر چیز مادہ اور صورت سے مرکب ھے (ج ۲ ص ۲۲۹ - ص ۳۳۷) لیکن اس فرق کو صاف طور پر واضح نہیں کر پاتے - بعض کی یه رائے ھے که ھر چیز عناصر اربعه اور لاشے یعنی «آکاش» سے مرکب ھے لیکن وہ عناصر کے آپس میں مل جانے کی نسبت کچھ نہیں کہتے - بعض ھندو، نور اور ظلمت ھی کو اصل مانتے ھیں - مختلف حلقوں میں مختلف اصولوں پر زور دیا جاتا ھے - لیکن سب میں ایک بات مشترک ھے اور وہ یه که اصول و مبادی اشیاء، ازلی و ابدی ھیں - (ج ۲ ص ۲۳۰ - ص ۳۳۸) دنیا کی عمر وہ چار جگ یعني کروڑ سال بتاتے ھیں - پنڈتوں نے کہا که پہلے تین جگ اور چوتھے کا بیشتر حصه یعنی «کل جگ» گزر چکا ھے - چوتھے جگ کے خاتمه پر دنیا نیست و نابود ھوجائیگی - (ج ۲ ص ۲٤۰-ص ۳٤۳) بعض پنڈتوں نے بتایا که درختوں کے بیج نئے پیدا نہیں ھوتے

بلکه ابتدائے افرینش سے اُن کا وجود چلا آتا ہے اور ادھر اُدھر بکھرے ہوئے اور دوسرے مادوں میں ملے جلے پڑے رہتے ہیں (ج ۲ ص ۲٤۲ ۔ ص ۳٤٤) ۔

جس وقت برنئیے ہندوستان آیا تھا، ہندوستان میں بعض مسلمان مفکر اور ہندو فاضل، وحدت وجود کے مسئلہ پر غور و فکر کررہے تھے ۔ ملا شاہ، داراشکوہ، سرمد، وغیرہ اس نظریہ کے پرجوش مبلغ تھے ۔ ادھر شیخ احمد سر ہندی المعروف به مجدد الف ثانی کے مکتب خیال کے لوگ اس کی مخالفت پر کمر بستہ تھے ۔ برنئیے لکھتا ہے :

« تھوڑا ہی عرصہ گزرا کہ اس مسئلہ کی بابت ہندوستان میں بڑا شور و غل تھا»

(ج ۲ ص ۲٤۲ ۔ ص ۳٤۵) ۔

برنئیے نے وہ تمام تشبیہیں اور استعارات نقل کردئیے ہیں جن کی مدد سے صوفیہ (جن کے متعلق وہ لکھتا ہے کہ گلشن راز سے بہت متاثر ہیں) اور پنڈت اس مسئلہ کی تائید کیا کرتے تھے ۔ برنئیے کا استاد گیسندی اس مسئلے کا شدید ترین مخالف تھا، اس بنا پر برنئیے نے بھی اس مسئلہ پر مخالفانہ انداز میں گفتگو کی ہے اور اس مسئلہ کے سماجی اور فکری امکانات کو قطعاً نظر انداز کردیا ہے ۔

(ج ۲ ص ۲٤٦ ۔ ۲٤۲ ۔ ص ۳٤٦ ۔ ۳٤۹) ۔

ناگا فقیروں کے متعلق برنئیے کے تاثرات

برنئیے کو ہندو اور مسلمان فقیروں سے ملاقات کے بہت موقع ملے ۔ اپنے سفر نامہ میں اس نے کئی جگہ ان فقیروں کی زندگی اور اُن سے متعلق توہمات اور عوام کے عقاید کا ذکر کیا ہے ۔

جوگیوں کے متعلق لکھتا ہے کہ بہت سے جوگی بالکل ننگے رہتے ہیں اور مندروں کے ارد گرد یا تالابوں کے پاس بڑے بڑے درختوں کے نیچے راکھ کا بستر کئے پڑے رہتے ہیں ۔ بعض کی لٹیں پنڈلیوں تک لٹکی ہوتی ہیں ۔ اور الجھ کر اُن میں بہت سی گرہیں پڑجاتی ہیں ۔ بعضوں کے ناخن بڑھ کر مڑ جاتے ہیں ۔ ایک جوگی کے ناخنوں کو برنئیے نے ناپا تو اس کی آدھی چھنگلی سے زیادہ نکلے (ج ۲ص ۱۹۲ ۔ ص ۳۱٦) بعض جوگیوں نے اپنے ہاتھ اوپر کو اٹھا رکھے تھے اور

سوکھ کر نہایت دبلے ہوگئے تھے - ان کے متعلق اپنے تاثرات اس طرح پیش کرتا ہے :

«جوگیوں کا ننگا اور کالا جسم، لمبے لمبے بال، دبلی اور پتلی پتلی باھیں اور بل کھائے ہوئے ناخن اور وہ ڈراونی وضع جو میں نے بیان کی ہے، اس عالم سفلی میں اس سے زیادہ مقہور شکل خیال میں نہیں آسکتی» (ج ۲ ص ۱۹۲ ص ۳۱٦ - ۳۱۷) -

برنئے نے جب سرمد کو دھلی کے بازار کوچوں میں ننگا پھرتے ہوئے دیکھا تو اس کو بڑی نفرت پیدا ہوئی (ج ۲ ص ۱۹۳ - ص ۳۱۷) لکھتا ہے یہاں ناگا نقیروں کی ٹولیاں اکثر دیکھنے میں آتی ہیں -

برنئے نے بہت سے فقیروں کو غیر طبعی طریقوں پر ریاضت کرتے ہوئے دیکھا تھا - لکھتا ہے :

«ان میں سے بہت سی صورتیں تو اس قدر سخت اور مشکل ہیں کہ ہمارے ملک کے نٹ بھی ان کی تقلید نہیں کرسکتے»

(ج ۲ ص ۱۹۵ - ص ۳۱۷) -

برنئے نے ابتدا میں جب ان اوگوں کو دیکھا تو خیال ہوا شاید تقوی کی آخری منزل پر پہنچ گئے ہیں، لیکن بعد کو اس نے یہ رائے قایم کی کہ «آوارہ گردی، کاھلی اور مطلق العنانی کی زندگی اُن پر قوی اثر رکھتی ہے»

(ج ۲ ص ۱۹٦ - ص ۳۱۸) -

ستی کے متعلق برنئے کے خیالات

ستی کی رسم کے متعلق برنئے نے سیاحوں سے بہت کچھ سنا تھا - ہندوستان آکر اس نے اس مسئلہ کی بھی پوری طرح تحقیق کی - لکھتا ہے کہ سیاحوں کے بیانات میں بلا شک مبالغہ ہے - پہلے کی نسبت ستی کی تعداد بہت کم ہوگئی ہے - کیونکہ مسلمان بادشاہ اس رسم کے نیست و نابود کرنے کے لئے کوشان رہتے ہیں - لیکن اس کے انسداد کے لئے انھوں نے کوئی قانون نہیں بنایا:

«کیونکہ اُن کی پالیسی کا یہ ایک جزو ہے کہ ہندوؤں کی خصوصیات میں جن کی تعداد مسلمانوں سے کہیں زیادہ ہے دست اندازی کرنا

مناسب نہیں سمجھتے بلکہ ان کی مذہبی رسوم کے بجا لانے میں
ان کو آزادی دیتے ھیں »

(ج ۲ ص ۱۷۲ ـ ۱۷۳ ص ـ ۶ ۳۰) ـ

چنانچہ مسلمان بادشاھوں نے کوئی صاف قانون اس سلسلے میں نافذ کرنے کے بجائے یہ حکم دے دیا ھے کہ کوئی عورت اپنے صوبے کے حاکم کی اجازت کے بغیر ستی نہیں ہوسکتی ـ حاکم سے جب اجازت مانگی جاتی ھے تو وہ خود سمجھاتا ھے اور عورت کو اپنی محلسرا میں بھیج دیتا ھے تاکہ بیگمات اس کو سمجھائیں ـ اس تمام کوشش کے باوجود ستی ہونے والی عورتوں کی تعداد کافی ھوتی ھے ـ

برنئیے نے ستی کے متعلق گفتگو کی تو اس کو اندازہ ھوا کہ ستی ہونا محبت کے سبب سے نہیں ھوتا بلکہ یہ ایک خاص طور کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ھے ـ ھر ماں اپنی بیٹی کو یہ تعلیم دیتی ھے کہ عورت کی پارسائی اور تعریف اسی میں ھے کہ اپنے خاوند کے ساتھ ستی ہوجائے (ج ۲ ص ۱۸۱ ـ ص ۳۱۰) لکھتا ھے کہ جو عورتیں چتا میں سے بھاگ نکلتی ھیں وہ پھر ھندوؤں میں شامل نہیں ھوسکتیں اور خاکروبوں کے ساتھ رہ کر زندگی بسر کرتی ھیں ـ برنئیے خود ایک ایسی عورت سے ملا تھا جس نے خاکروبوں کی مدد سے اپنی جان بچائی تھی (ج ۲ ص ۲۸۵ ـ ص ۳۱۳) لکھتا ھے کہ مغل بھی ایسی عورت کی جان بچانے سے ڈرتے ھیں ـ البتہ پرتگالیوں نے بعض بندرگاھوں میں ایسی عورتوں کو پناہ دی تھی (ج ۲ ص ۱۸۶ ـ ص ۳۱۴)

برنئیے نے اپنے مشاھدات اس سلسلے میں تفصیل سے بیان کئے ھیں ـ اس کا ایک دوست، بندی داس تپ دق میں مبتلا ھوا ـ خود برنئیے نے دو سال تک اس کا علاج کیا لیکن سودمند نہ ھوا ـ جب وہ مرگیا تو اس کی بیوہ نے ستی ھونے کا ارادہ کیا ـ برنئیے نے دانش مند خاں کی مدد سے اس عورت کو ستی ھونے سے روکا (ج ۲ ص ۱۷۵ ـ ص ۳۰۷) جب برنئیے احمد آباد سے راجستھان ھوکر آگرہ کو جا رھا تھا تو ایک قصبے میں اس نے ایک عورت کو ستی ھوتے دیکھا تھا اور اس سے وہ بے حد متاثر ھوا ـ

برنئیے کے ان تمام تاثرات اور مشاھدات کو جو تقریباً ۵۰۰ صفحات پر پھیلے ھوئے ھیں ایک مضمون میں سمیٹنا ممکن نہیں ھے ـ جیسا کہ شروع میں کہا گیا ھے اس نے ھندوستان کی سیاسی، سماجی اور اقتصادی زندگی کے ھر گوشے کو قریب سے

دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی ہے ۔ اس کے تاثرات کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان میں تخت نشینی کے لئے جنگ بالکل ناگزیر ہے کیونکہ جانشینی کے واضح اصول نہ ہونے کی وجہ سے کسی شہزادہ کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں ہوتا کہ یا تو تخت کو خود حاصل کر لے یا پھر اپنے بھائیوں کے ہاتوں قتل ہو نے کے لئے تیار ہو جائے ۔ امراء کے اعزاز موروثی نہ ہونے کی وجہ سے ایک مستقل طبقۂ امراء وجود میں نہیں آ پاتا ۔ جب تك ایسا نہ ہوگا سیاسی نظام کا استحکام ممکن نہیں ہے ۔ کاشتکاروں کو زمین پر حق ملکیت حاصل ہونا ضروری ہے ۔ ایسا نہ ہونے کی وجہ سے کاشتکار کی' زمین میں دلچسپی ختم ہوگئی ہے ۔ ہندوستان کی پیداوار بڑھائی جا سکتی ہے ۔ یہاں کی زمین بڑی زرخیز ہے ۔ ضرورت ہے کہ کاشتکاری کے طریقوں میں اصلاح کی جائے ۔ ہندوستان میں اہل ہنر کی کمی نہیں لیکن ان کی قدردانی صرف سلاطین و امراء تک محدود ہے ۔ جب تک عوام' اہل حرفہ کی قدردانی نہ کریں گے صنعت و حرفت کی ترقی نہ ہوگی ۔ تجارت کی طرف سے غفلت اور سونے کو دبا کر یا زیور بنا کر گردش سے روک لینا' اقتصادی ترقی میں رکاوٹ ہے ۔ مختصراً اس کے بارہ سالہ مشاہدات کا نچوڑ یہ ہے کہ ہندوستان میں مادی دولت بھی ہے اور انسانی ہنر کی دولت بھی' لیکن ان دونوں کا استعمال صحیح نہیں ہوتا ۔

اردو شاعری کا تہذیبی پس منظر

(۱۱۶۹ ھجری سے ۱۱۹۰ ھجری تک)

از

جناب ڈاکٹر محمد حسن صاحب - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

ادب، علم و دانش کا ایک شعبہ ھے، ادب قوموں اور افراد کے جذبات و افکار کی داستان ھے اور یہ جذبات و افکار بہت سے محرکات و عوامل سے مل کر بنتے ھیں - ان میں ایسے تمام عناصر شریک ھوتے ھیں جو ادب کی سر زمیں سے دور ھیں - ھماری نسلی وراثت، ھماری معاشرت اور اس کی قدریں، ھمارے دور کے معتقدات اور فلسفے، تاریخ و سیاسیات کے ھنگامے، اقتصادیات کے پیچ در پیچ اثرات، نفسیات کی الجھنیں غرض انسانی زندگی کو بنانے اور بگاڑنے والے تمامتر عناصر ایک دور کے ذھن کو سمجھنے کے لئے لازمی ھوجاتے ھیں - اگر ادب محض خوش وقتی کا بہانہ نہیں ھے بلکہ حیات انسانی کا ایک اھم صحیفہ اور اس کے بنانے بگاڑنے کا ذمہ‌دار ھے تو یقیناً ادب پر اثر انداز ھونے والے معاشرتی اور فکری اثرات کا عرفان، ادب کو تنقید حیات کی حیثیت سے سمجھنے میں مدد گار ثابت ھوسکتا ھے -

اس مقالے میں اردو ادب کے مخصوص دور سے بحث کی جائے گی، یہ دور ولی سے میر تک کا عہد ھے - ولی کا سال وفات ۱۱۱۹ ھجری ھے اور قائم کے قول کے مطابق ولی ٤٤ عالمگیری میں دھلی گئے تھے میر کی ولادت ۱۱۳۵ ھجری میں ھوئی اور مولانا محمد حسین آزاد کے قول کے مطابق انھیں ۱۱۹۰ ھجری میں دھلی چھوڑنی پڑی، اس طرح گویا ۷۱ سال کا عرصہ دھلی میں اردو شاعری کی نشوو نما میں تاریخی حیثیت رکھتا ھے - ولی دکن سے آئے تھے اور ان کی شاعری مقامی روایات، دکنی ادبیات اور

فارسی طرز انشاء کی گود میں پروان چڑھی تھی اس لئے ان کی شاعری کے ماحول اور ان کے فکری محرکات کی بحث، دھلی کے پس منظر میں نہیں کی جاسکتی، لیکن ولی کے دیوان نے دھلی میں جس طرح اردو شاعری کی شمع روشن کی اور ایک نئے طرز کی داغ بیل ڈالی اس پر ضرور دھلی کے ماحول کی روشنی میں غور کیا جاسکتا ھے -

٭٭٭٭٭٭

اورنگ زیب کے آخری دور میں اور اس کی وفات کے بعد مالیات کا انتظام بحران میں مبتلا ھوچکا تھا «کیمبرج ھسٹری» میں اس حالت کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ھے -

«اورنگ زیب کے عہد ھی میں کاشتکاروں کی کمی اور ان کے بھاگ جانے کے خطرات ایسے مسایل ھیں جو مالیہ کے بندوبست کے سلسلے مین سنجیدہ مسائل کی صورت میں سامنے آنے لگے تھے، یہ ایسے موضوعات ھیں جو اکبر کے دور کی تصانیف میں نہیں ملتے» -

برنئے کے حوالے سے یہ بھی بتایا گیا ھے کہ سرکاری افسروں، منصبداروں اور بڑے کاشتکاروں کے شدید ظلم و ستم کے باعث زراعت کا زوال شروع ھو چکا تھا اور بہت سے کسان دوسرے علاقوں میں بھاگ جاتے تھے - خصوصاً ایسے امیروں کے علاقوں میں جہاں حالت نسبتاً گوارا ھو یا پھر یہ کسان، زمیں کو چھوڑ کر شہر میں نوکری کرنے یا فوج میں بھرتی ھونے چلے جاتے تھے - بعض کاشتکاروں کے کندھے پر اس قدر بوجھ لدا ھوا تھا کہ جس کی وجہ سے زراعت میں پیداوار کم ھوتی جارھی تھی اور انتظام کی نادرستی کی وجہ سے زراعتی پیداوار برابر زوال پذیر تھی - شاہ ولی‌اللہ اپنی مشہور کتاب «حجۃ اللہ البالغہ»[1] میں دھلی میں بدنظمی اور اقتصادی بدحالی کے دو اسباب بتاتے ھیں -

«ایک بیت‌المال یعنی ملک کے خزانہ پر تنگی، وہ اس طرح کہ لوگوں کو عادت پڑ گئی ھے کہ محنت کے بغیر خزانے سے روپیہ

---

[1] ــ ترجمہ خلیق احمد نظامی : تاریخ مشایخ چشت ص ۳۳۶ -

اس دعوی سے حاصل کریں کہ وہ سپاہی ہیں یا عالم ہیں یا شاعر ہیں یا زھد پیشہ اور ان دوسرے (لوگوں) میں سے ہیں جنہیں بادشاہ خود انعام دیا کرتا تھا ۔ دوسرے کاشتکاروں، بیوپاریوں اور پیشہوروں پر بھاری محصول لگانا اور اُن پر اس بارے میں سختی کرنا »

«سارا ملک جاگیروں میں بٹا ہوا تھا اور باقی علاقوں میں اجارےداری کی رسم جاری ہوگئی تھی»[1] اور معافیداران اور اجارہداری کا ایک پورا طبقہ واضح روپ اختیار کرتا جارہا تھا ۔ اورنگزیب کے بعد کے دور میں منصبداری کا زوال ہوا ۔ معافیداری اور اجارہداری کا رواج بڑھا اور امیروں کی طاقتیں اور بھی زیادہ مستحکم ہوگئیں ۔ دراصل اس صورتحال کے تین بنیادی اسباب تھے ۔ ایک یہ تھا کہ شہنشاہ دھلی کو مجبوراً دکن کی اجارہداری میں ایک اچھا خاصہ حصہ مرھٹوں کو دینا پڑا تھا ۔ دوسرے زراعتی پیداوار کی کمی کی بنا پر اجارہداروں کے لئے لگان کی وصولیابی اور مالیے کی ادائیگی اُمید سے بہت کم ہونے لگی تھی ۔ تیسرے حکومت امن و امان قائم رکھنے کی ذمہداری قبول کرنے اور اسے نباھنے کے قابل نہیں رھی تھی اور طاقت اور تشدد سے حاصل کی ہوئی زمینوں کو دوبارہ واپس لانا حکومت کے لئے بھی دشوار تھا اور زمین پر قبضہ عموماً زبردستی اور تشدد سے کیا جاتا تھا ۔

بنگال میں ایک نیا نظام اُبھر رہا تھا ۔ مالیہ وصول کرنےوالا اجارہدار، پورے علاقے کے لئے خود ایک مقررہ رقم خزانے میں داخل کر دیتا تھا اور لگان کی رقم کا تعین اور اس کی فرداً فرداً وصولیابی کا حساب خزانہ میں داخل نہ کرتا تھا ۔ اس طرح ایک ایسا گروہ بنتا جا رہا تھا جو عملی طور پر کسانوں سے تعلقات کے معاملے میں مکمل طور پر آزاد تھا ۔ اس طرح ایک محدود علاقہ کی اقتصادی زندگی ایک امیر کے اختیار میں آگئی اور جب کبھی بھی اس کے پاس عسکری یا فوجی طاقت رکھنےوالے ھمدرد امیر جمع ہو جاتے وہ ایک مرکز کی اطاعت سے روگردانی کرکے دوسری حکومت کی اطاعت قبول کر سکتا تھا لہذا وہ کسان بھی جو اسکی

---

۱ ۔ ایضاً

رعیت تھی کبھی کبھی خواب دیکھا کرتے تھے کہ انھیں بھی طاقت حاصل ہوگی اور اس طاقت کے بل بوتے پر وہ لگان دینے سے انکار کر سکیں گے ۔ اس کا انجام یہ ہوا کہ جگہہ جگہہ اس طریقے کے جنگجو لٹیرے قسمت آزمائی کرنے لگے ۔ انتشار و ادبار' بال سے زیادہ باریک تار سے بندھی ہوئی تلوار کی طرح تھا جو ہر وقت سر پر لٹکی رہتی تھی ۔

° ° ° ° ° °

۱،۱۸ ہجری (۱۷۰۷ع) عالمگیر کا سال وفات ہے ۔ ۱۱۲٤ ہجری (۱۷۱۲ع) تک یکے بعد دیگرے چار بادشاہ تخت پر بیٹھے ۔ ۱۱۳۱ ہجری (۱۷۱۷ع) میں فرخ سیر قتل ہوا اور اس سال' سات مہینے کے عرصے میں چار بادشاہ چند روزہ حکمرانی کر گئے ۔ محمد شاہ کے دور حکومت میں دکن اور اودھ تقریباً خود مختار ہو گئے ۔ جاٹ ایک سیاسی طاقت کے طور پر اُبھرے ۔ مرھٹوں کی رسائی آگرے کے دروازہ تک ہونے لگی اور آخرکار دھلی بھی ان کی دسترس سے نہ بچ سکی ۔ ۱۱۵۱ ہجری (۱۷۳۸ع) میں نادرشاہ اور ۱۱٦۱ ہجری (۱۷٤۷ع) میں احمدشاہ ابدالی کے حملوں نے دھلی کی سیاسی طاقت کو فیصلہ کن دھچکے پہنچائے' ادھر روھیلے طاقتور ہوگئے اور اسی جنگ کے دوران مین محمد شاہ کا انتقال ہوا' چھہ سال بعد دھلی کا نیا حکمران احمد شاہ قید اور عالمگیر ثانی تخت نشین ہوا-۱۱۷۳ ہجری (۱۷۵۹ع) میں شاہ جہاں ثانی تخت پر بیٹھا اور ایک سال بعد درانی نے شاہ عالم کو تخت نشین کیا ۔ اور یہ ۱۲۰۲ ہجری (۱۷۹۱ع) تک حکمران رہے ۔ اس مختصر خاکے سے اندازہ ہوگا کہ مدت زیر بحث میں یعنی بائیس سال میں بارہ حکمران تخت نشین ہوئے اور ان میں سے ہر ایک کی حکمرانی چند فوجی طاقتوں کے گٹھہ جوڑ اور درباری سازشوں کی مرھون منت رھی ۔ سیاسی ابتری' امن و امان کی غیر یقین حالت' اقتصادی بدحالی اور انتشار ذھنی کا اندازہ ان سیاسی تبدیلیوں سے باسانی لگایا جا سکتا ھے ۔

یہاں ایک اور بات بھی قابل ذکر ھے ۔ اقتصادی بد حالی پر تبصرہ کرتے ہوئے «کیمبرج ھسٹری آف انڈیا» کے ایک فاضل مورخ نے لکھا ھے کہ اس زمانے میں زراعتی پیداوار کے گھٹ جانے اور امن و امان کے نہ ھونے کی وجہ سے امراء و شرفا کے لئے صرف ایک ھی پیشہ رہ گیا اور وہ تھا ریاست کی نوکری ۔ ہر چند ان کے

ذخائر، موت کے بعد ریاست کی ملکیت ہوتے تھے مگر ریاست کی ملازمت سے ایک بڑا فائدہ یہ تھا کہ ان کے لڑکوں کو زندگی میں اچھا مرتبہ پانے کے اعلیٰ مواقع ابتدا ہی میں مل جاتے تھے ۔ اس صورت حال کا اظہارویں صدی عیسوی سے مقابلہ کرتے ہوئے مورخ لکھتاہے کہ ریاست کی نوکری اس عہد میں اکثر لوگوں کے لئے کوئی دلچسپی نہ رکھتی تھی اور لوگ کاشت کو اجارہ داری سے بھی زیادہ بہتر سمجھتے تھے ۔ یہ بات ہمارے لئے اس اعتبار سے اہم ہے کہ ہر دور میں تعلیم و تربیت کی کوئی نہ کوئی منزل ضرور ہوتی ہے، اکثر تعلیم، معاش کا ذریعہ بنی ہے اور جس قسم کی تعلیم زیادہ بہتر ذریعہ بن سکتی ہو اس قسم کی تعلیم عام ہوجاتی ہے اور طلباء، اساتذہ اور دانشوروں کا ذہن اس سانچے میں ڈھلنے لگتا ہے ۔ اس دور میں سرکاری ملازمت کے معنی جاگیرداری نظام سے وابستگی کے تھے۔ ظاہر ہے یہ نظام نسل و خون کے امتیاز اور شخصی پسند و نا پسند پر قائم تھا، لہذا سرکاری ملازمت کے لازمی معنی ایک طرح کی مصاحبت کے بھی ہوتے تھے «مصاحبت اور ندیمی» اس دور میں اعلیٰ پیشہ سمجھا جاتا تھا ۔

٥٥٥٥٥٥

لیکن اس دور انحطاط میں مصاحب پیشگی بھی مسائل کا حل نہیں تھی، جس طرح دوسرے پیشوں میں کساد بازاری عام تھی اسی طرح مصاحبت اور امراء کی ہم جلیسی بھی اسی کساد بازاری کا شکار تھی۔اس کا بڑا جیتا جاگتا خاکہ مرزا سودا کے «شہر آشوب» میں ملتا ہے جس میں تمام پیشہوروں کے مصائب کا بیان ان الفاظ میں کیا گیا ہے ۔

سپاھی رکھتے تھے نوکر امیر دولت مند
سو آمد ان کی تو جاگیر سے ہوئی ہے بند
کیا ہے ملک کو مدت سے سرکشوں نے پسند
جو ایک شخص تھا بائیس صوبوں کا خاوند
رہی نہ ان کے تصرف میں فوجداری کول

قوی ہیں ملک میں مفسد امیر ہیں سو ضعیف

ٹکے کہاں جو ہمیں دے کے ہوں انہوں سے حریف
نہ کچھ ربیع میں حاصل نہ درمیان خریف
جو حامل اب ہیں محلات پر سو یوں ہو ضعیف
کہ جس طرح کسی حاکم کے گھر گنوار ہوا اول

فوج کا نقشہ اس انداز سے کھینچتے ہیں -

پڑے جو کام انہیں تب نکل کے کھائی سے
رکھیں وہ فوج جو اُلٹی پھرے لڑائی سے
پیادے ہیں سو ڈریں سر منڈاتے نائی سے
سوار گر پڑیں سوتے میں چارپائی سے
کرے جو خواب میں گھوڑا کسی کے نیچے کلول

اس طرح دوسرے شہرآشوب میں سپاہی، قاضی، ملا، خطیب، عمدہ کے مصاحب، طبیب، سوداگر، کاشتکار، وکیل، شاعر، ہندسہ‌داں، کاتب اور خطاط، شیخ اور صوفی، ھفت ہزاری منصب‌دار اور مرثیہ خواں سبھی پیشہ‌وروں کی حالت‌زار بیان کی ہے ۔اس میں صرف دو حصے جو مصاحب اور شاعر کے بارے میں ہیں یہاں نقل کئے جاتے ہیں -

گر ہوجئے جاکر کسی عمدہ کے مصاحب
اس کی تواذیت ہے بڑی، آفت جاں ہے
وہ جاگے جو راتوں کو تو بیٹھے ہیں دو زانو
کیسا ہی اگر اپنے تئیں خواب گراں ہے
بےوقت خورش اسکی جو ہو اپنے تئیں بھوک
سو کیا کہوں تجھہ سے کہ مصیبت کا بیاں ہے
شاعر جو سنے جاتے ہیں مستغنی الاحوال
دیکھے جو کوئی فکرو تردد کو تو یاں ہے
مشتاق ملاقات انہوں کا کس و ناکس
ملتا انہیں ان سے جو فلاں ابن فلاں ہے
گو عید کا مسجد میں پڑھے جاکے دوگانہ
نیت قطعۂ تہنیت خان زماں ہے

ایک اور جگہہ لکھتے[۳۳] ہیں -

جب راہ خدا پیسے نکالے کوئی نواب
تب ان کی سفارش میں اسے رقعۂ خاں ہے
مضمون یہی رقعہ کا کہ کچھہ دیجئے اس کو
مداح اماموں کا ہے اور مرثیہ خواں ہے -

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عام کساد بازاری میں بھی عمدہ کی مصاحبت پڑھے لکھوں کے لئے موزوں پیشہ سمجھا جاتا تھا - اس سے ایک طرف تو یہ واضح ہوتا ہے کہ دربار اور دیوان‌خانے علم و ادب کا مرکز بنے ہوئے تھے اور ادیب انہیں دیوان خانوں کے معیار کو اپناتے تھے- اسی معاشرت کو تہذیب کا سرمایہ سمجھتے تھے اور یہیں کی داد و تحسین کو تمغۂ ناموری خیال کیا جاتا تھا - ہرایک شاعر کی کوشش عام طور پر یہی ہوتی تھی کہ وہ کسی نہ کسی امیر یا بادشاہ کی محفل تک رسائی حاصل کرے اور مالی پریشانیوں سے نجات حاصل کرکے اپنے کمال کو تسلیم کرائے - یہ دیوان خانے اس قسم کے نہیں تھے جیسے دیوان خانے لوئی چہاردہم کے عہد کے فرانس میں Salom کے نام سے قائم ہوئے تھے اور جنہیں چند باذوق امیر زادیاں تفنن طبع اور ادبی ذکر فکر کے لئے مختلف ادیبوں کو پندرہ روزہ یا ماہوار نشستوں میں جمع کرنے کے لئے منعقد کیا کرتی تھیں - ہمارے دیوان خانوں میں آزاد دانشور یک جا نہ ہوتے تھے بلکہ وہ شعرا اور باکمال جمع ہوتے تھے جو اپنے کو امیرزادوں اور درباروں کے سانچے میں ڈھال سکیں - قصیدے اور قطعہ ہائے تاریخ نظم کرسکیں اور ادبیات کے میدان میں بھی اپنے امیرزادوں کا نام روشن کرسکیں -

٭٭٭٭

اس سے ایک اور مسئلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے اور وہ ہمارے نصاب تعلیم اور تعلیم کے نصب العین کا مسئلہ ہے - تعلیم کا نصب العین چونکہ ریاست کے لئے اچھے ملازم اور اچھے مصاحب پیدا کرنا تھا لہذا ساری تعلیمی مشینری اسی مقصد کے پیش نظر مرتب کی گئی تھی - اکبر کے عہد میں پہلی بار سرکاری مدارس بڑی تعداد میں کھلے تھے اور فارسی کو ذریعۂ تعلیم قرار دیا گیا تھا - ابوالفضل کے قول کے مطابق ان میں فارسی ادب و انشا اور خوش خطی کے علاوہ اخلاق ، حساب ، سیاق ، فلاحت ، مساحت ، ہندسہ

نجوم ، رمل ، تدبیر منزل ، سیاست مدن ، طب ، منطق ، طبیعی ، ریاضی اور تاریخ کی تعلیم درجہ بدرجہ دی جاتی تھی ۔

ڈاکٹر عابد حسین نے اپنی کتاب '' ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب '' میں اس طریقۂ تعلیم کا موازنہ پرانے نظام تعلیم سے کرتے ہوئے لکھا ہے ۔

'' اس سے پہلے ایک تو تعلیم کا رواج ہی کم تھا اور دوسرے جو تھا بھی وہ صرف مذہبی علوم کا ۔ اس لئے ہندوؤں اور مسلمانوں کے ذہن کی نشو و نما الگ الگ مذہبی رنگ میں ہوتی تھی ۔ اب پہلی بار تعلیم عامہ میں منقولات کے ساتھ ساتھ معقولات اور علوم طبیعی پر زور دیا گیا جنھوں نے ہندو اور مسلم ذہن کے لئے ایک اتصال کا نقطہ اور اتحاد کی بنیاد پیدا کردی ''

اس نصاب میں اورنگزیب کے عہد میں اور اس کے بعد، مختلف تبدیلیاں ہوتی رہیں لیکن اخلاق ، مذہب ، سیاست مدن ، تدبیر منزل ، فارسی اور کسی حد تک عربی ادب و انشا ، نجوم ، طب اور منطق سے واقفیت بڑی حد تک ضروری سمجھی جاتی رہی ۔ اس طویل فہرست کے مطالعے سے ظاہر ہوگا کہ اس پورے نظام میں اخلاق اور مذہب پر بہت زور دیا گیا ہے اور انہیں کو باقی تمام علوم کے مقابلے میں مرکزی حیثیت حاصل تھی ۔ منطق کا کام اخلاق اور مذہب کے اصول کو عقلی استدلال سے وزن و وقار بخشنا تھا ۔ سیاست مدن اور تدبیر منزل ان اصول کو عملی اجتماعی زندگی میں برتنے کا نام تھا اور ادب اور انشا اسی تہذیبی ضبط و احتیاط کی آواز بازگشت تھے اور یہاں بھی عام طور پر وہی تصورات کارفرما تھے جو اخلاق اور مذہب کے آدرش بنے ہوئے تھے ۔ یعنی بحیثیت مجموعی ادب اور تعلیم دونوں کے فکری ماخذ اخلاقی اور مذہبی تصورات تھے ۔ ان تصورات کی نوعیت کی بحث آگے آئے گی ۔

یہاں مختصراً ادب و انشا کے بارے میں بھی اتنا کہدینا ضروری ہے کہ مدرسے ہی میں ایک مخصوص طرز انشا کی تربیت شروع ہوجاتی تھی، ڈاکٹر عابدحسین انشا کے بارے میں لکھتے ہیں ۔

« ..... اب رہا انشا یعنی خطوط نویسی ۔ اس صنف کو ہندوؤں نے اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا ۔ اس زمانے میں فارسی انشاء

کے دو اسلوب مروج تھے - پہلا جس کا اُستاد عالمگیر تھا ایک
سادہ پرزور حقیقت نگارانہ اسلوب تھا جن میں مغلوں کی ابتدائی
سپاہیانہ زندگی کی شان نظر آتی تھی - دوسرا جسکی ابتدا
ابوالفضل نے کی تھی، ایک پر تکلف مبالغہ آمیز اسلوب تھا
جس میں زندگی کے بڑھتے ہوئے تکلفات اور پیچیدگیوں کا رنگ
جھلکتا تھا - ہندو منشیوں میں سے بعض ایک طرز کے پیرو
تھے - بعض دوسرے کے - چنانچہ چندربھان سادہ اور مادھورام
مقفی اور مسجع رنگین عبارت لکھنے میں مشہور ہیں» -

(ص ٥٦١)

تعلیم اور تہذیب پر مذہب کی چھاپ اور بھی کئی حیثیتوں سے ظاہر ہوتی ہے - مدرسوں اور خانقاہوں کی سرکردگی عموماً مشائخ اور صوفیہ کرتے تھے - آخری مغل دور حکومت کے مدرسوں میں مدرسۂ رحیمیہ، بازار خانم کا مدرسہ اور اجمیری دروازہ کا مدرسہ تاریخی حیثیت رکھتے ہیں اور مدرسۂ رحیمیہ سے شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، شاہ رفیع الدین اور شاہ محمد اسمعیل جیسے بزرگوں کا تعلق رہا ہے - ان میں فقہ اور حدیث کی تعلیم پر زور دیا جاتا تھا اور اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں تعلیم دی جاتی تھی - یہ ایسے مرکز تھے جنھوں نے اس دور کی ادبی اور علمی زندگی پر تاریخی اثر ڈالا ہے -

خلیق احمد صاحب نظامی «تاریخ مشائخ چشت» میں آخری مغل عہد کی علمی اور معاشرتی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں -

«علمی طور پر البتہ شاہ غلام علی کی خانقاہ اور شاہ عبدالعزیز کا
مدرسہ ساری اسلامی دنیا کا مرکز بنا ہوا تھا، لوگ بڑی عقیدت و
ارادت کے ساتھ خانقاہوں اور مزارات پر حاضر ہوتے، پھر اسی
جوش اور ولولے سے طوائفوں کی محفلوں میں شرکت کرتے - ان کی
رندی اور مذہبیت ساتھ ساتھ چلتی تھی - شاہ ولی اللہ نے احمد شاہ
ابدالی کو لکھا تھا -

«اند کے از زمان نگزرد کہ قومے شوند کہ نہ اسلام را دانند نہ کفر را»

امرا کی مجلسوں کا ایک نقشہ اس دور کے الفاظ میں اس طرح پیش کیا گیا ہے۔

مجمع پریزاد هر نو خطے رنگین که باین محفل ربط ندارد، فرد باطل است و هر ملیح که باین مجمع مربوط نیست در حلیۂ اعتبار عاطل، مجلسش دارالعیار شاهدان است » (مرقع دهلی)

«تاریخ مشائخ چشت» کے مصنف نے «مرقع دهلی» کے حوالے سے اس دور کی دهلی کا ایک اور نقشہ کھینچا ہے -

کسی طرف «رقص امارد خوش رو و قیامت آباد تھا» تو کسی طرف «کرسی هائے چوبین از قبیل منابر نصب» تھیں، کسی گوشے میں نجومی اور رمال تھے تو کسی طرف ۔ (پوشیدہ امراض) کی دوا بیچنے والے، ایک طرف اسلحہ فروش تھے دوسری طرف میوہ فروش » ۔

امرا کی مجالس خشک اور خالصتاً علمی نہیں ہوتی تھیں، ان میں رنگینی اور مستی کا پہلو بھی تھا ۔ محلات شاهی میں آئے دن کوئی نہ کوئی جشن برپا رهتا تھا کبھی تورے بندی، کبھی رت جگا، کبھی نوروز، کبھی آخری چهار شنبہ، کبھی خواجہ صاحب کی چھڑیاں، کبھی سلونوں اور کبھی پھول والوں کی سیر ۔ ان میلوں ٹھیلوں کے بارے میں کم و بیش وہ سب باتیں کہی جاتی هیں جو میلوں کے محاسن اور معائب کے سلسلے میں کہی جاتی هیں، ان میں مذهبی تقدس اور سنجیدگی کے بجائے خوش وقتی اور سر مستی، رنگ رلیاں مناتی تھی۔لکھنے والوں نے لکھا ہے کہ «کوئی اخلاقی جرم ایسا نہ تھا جو وهاں نہ هوتا هو، هر مهینے کی ستائیس کو فائلی کا میلہ لگتا تھا جهاں تماشبین عورتیں بن سنور کر پہنچتی تھیں ۔ ایک محمد شاهی امیر کسل سنگھہ نے کسل پوری آباد کی تھی جهاں ایسی عورتوں کو بسایا تھا» (ایضاً) ۔

اس سے ظاهر هوتا ہے کہ جن سرمستیوں نے محمد شاہ کو رنگیلے کا لقب دلوایا تھا ان کا سلسلہ، دهلی میں محمد شاہ کے بعد بھی عرصہ تک جاری رها ۔ یہ میلے ٹھیلے ایسے تھے جن میں اجتماعی زندگی راگ رنگ میں ڈوب جاتی تھی اور عوام کو خوش وقتی کا بہانہ هاتھ آتا تھا ۔ یهاں فنون لطیفہ کا رابطہ عوام سے استوار هوتا تھا۔ قوالیاں هوتیں، هلکے پھلکے گانے گائے جاتے، نظر بازیاں هوتیں، هو حق کا سلسلہ جاری هوتا اور تھوڑی دیر کے لئے مائل بہ انحطاط دهلی کے بسنے والے ساری تباهی اور یاس کو بھول کر رنگینیوں میں کھوجاتے ۔

اسی ضمن میں دو تہذیبی اداروں کا تذکرہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے ایک خانقاہیں اور دوسرے مشاعرے، خانقاہی مزاج کو سمجھنے کے لئے اسلامی تصوف اور اس کے مظاہر و اقتدار کی بحث ضروری ہے' لیکن سردست اس سے قطع نظر کر کے ہمیں خانقاہوں کے تہذیبی مقام پر غور کرنا چاہئے - خانقاہیں صرف صوفیہ کی جائے قیام ہی نہ تھیں' ان کی حیثیت بہ یک وقت علمی اور تہذیبی مرکز کی بھی ہوتی تھی اور کبھی کبھی انہیں ادبی مرکزیت بھی حاصل ہوتی تھی - صوفی چونکہ مشائخ کی طرح دربار سے متعلق نہ تھے اور ان میں وہ سختی اور درشتی بھی نہ تھی جو شریعت کے قواعد کا نفاذ کرنے والوں میں ہوتی ہے لہذا عوام لازمی طور پر ان خانقاہوں کی طرف کھنچتے تھے - یہ رجحان اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ انحطاط کے دور میں جب مایوسی اور محرومی کے بادل گھر کرآتے ہیں اور مادی وسایل ساتھ چھوڑ دیتے ہیں تو انسان ماورائی طاقت اور پراسرار مشیت کے آگے سرجھکانے ہی میں پناہ ڈھونڈتا ہے - دہلی اس قسم کی تباہی اور مایوسی سے ہم‌آغوش تھی اور اس ہمہ‌گیر انتشار اور الجھن کے اسباب کو ختم کرنا دسترس سے باہر سمجھا جاتا تھا اس لئے کسی ایسے سہارے کی ضرورت تھی جو مادی سکون نہ سہی تو کم سے کم روحانی تسکین کا سرمایہ فراہم کرسکے -

یہ سہارا صوفیوں کی خانقاہوں کے ذریعہ ملا جہاں عمل' ذریعہ نجات ہونے کے بجائے عقیدت اور انقیاد، ذریعۂ نجات بن گئے تھے - پھر یہاں نہ شریعت کی قدغن تھی نہ قواعد و ضوابط کی سخت گیری - تصوف کے منشور نے عالمگیر محبت اور ارادت کو اہمیت دی تھی اور چونکہ یہ معاملہ ظاہری کے بجائے باطنی تھا لہذا اس میں فرد کے لئے زیادہ کشش تھی - علاوہ بریں صوفیوں نے جن طریقوں کو تبلیغ کے لئے اپنایا تھا وہ خشک وعظ و نصیحت ہی کا نہیں تھا بلکہ اس سے زیادہ رنگین اور دلنواز تھا - صوفیوں میں سے اکثر بزرگ سماع کو نہ صرف جائز سمجھتے تھے بلکہ اس کی باقاعدہ سرپرستی کرتے تھے - خواجہ میر درد بڑے پائے کے صوفی تھے' ان کے بارے میں آب حیات میں مولانا محمد حسین آزاد نے یہ روایت نقل کی ہے :

» موسیقی میں اچھی دستگاہ تھی' بڑے بڑے باکمال گویئے اپنی چیزیں
به نظر اصلاح لاکر سنایا کرتے تھے . . معمول تھا کہ ہر مہینے

کی دوسری اور چوبیسویں تاریخ کو شہر کے بڑے بڑے کلاونت، ڈوم، گویئے اور صاحب کمال اهل ذوق جمع هوتے تھے اور معرفت کی چیزیں بجاتے تھے ۔ یه دن ان کے کسی بزرگ کی وفات کے هیں . . . . . . شاہ عبدالعزیز کا گھرانا اور یه خاندان ایک محلے میں رہتے تھے، ان کے والد مرحوم کے زمانے میں شاہ صاحب عالم طفولیت میں تھے ۔ ایک دن اس جلسے میں چلے گئے اور خواجه صاحب کے پاس جابیٹھے، ان کی بہت سی مرید کنچنیاں بھی تھیں اور چونکه اس وقت رخصت هوا چاهتی تھیں اس لئے سب سامنے حاضر تھیں ۔ باوجود یکه مولوی صاحب اس وقت بچه تھے مگر ان کا تبسم اور طرز نظر دیکھ کر خواجه صاحب اعتراض کو پاگئے اور کہا که فقیر کے نزدیک تو یه سب ماں بہنیں هیں "

اس زندگی کا ایک دوسرا پہلو بھی تھا ۔ عشق و هوس میں امتیاز کرنے کے باوجود صوفیه نے کبھی بھی عشق مجازی کو بالکل رد نہیں کیا ۔ ان کا قول تھا که عشق مجازی دل میں وہ اضطراب، لگن، سوز و گداز اور صفائی پیدا کرتا هے جو عرفان یزدانی کے لئے ضروری هے، بندوں سے جذباتی وابستگی نور معرفت بخشتی هے ۔ حضرت نظام‌الدین اولیا اور امیر خسرو کی وابستگی کی لا تعداد روایتیں مشہور هیں ۔ شیخ علی بن عثمان هجویری بابا داتا گنج بخش جن کی تصنیف کشف المحجوب آج بھی تصوف کا اهم ترین صحیفه بنی هوئی هے اعتراف کرتے هیں که «بغیر شکل دیکھے محض دوسروں سے اوصاف سن کر میرا ظاهر و باطن اس میں گرفتار رها یہاں تک که قریب تھا که میرا دین تباہ هوجائے» ۔ (بحواله اسلام اور تصوف عبدالماجد دریابادی)۔ مرز اجان جانان اور عبدالحئی تاباں کی قلبی وابستگی افسانه بنی هوئی هے ۔ «مقامات مظهری» میں مرزا مظهر جان جانان کے صاحبزادے اپنے والد کی زبانی بیان کرتے هیں ۔

« می فرمود که جاذبۂ محبت من آن قدر رسا بود که عوارض جسمانی شاهدآن بر طبعیت من ظاهر می شود، یک بار جوان که منظور نظر بود تب کرد مرا نیز تپ‌عارض شد وے دوا خورد و اثر دوا در من پدید آمد»

انہیں مرزا جان جانان کے والد محترم مرزا جان، لڑکے کو وصیت کرتے هیں ۔

«هر که دلش عشق برشته نمی شود و خاشاک طبعیت او سوخته و پاک نمی گردد زمین طبعیت او صلاحیت تخم محبت الهی ندارد زیرا که عشق مجازی زینهٔ عشق حقیقی است، پس مادامے که رشتهٔ عشق مجازی طوق گلو کردند (خودرا) در کوچه و بازار رسوا و خوار نه سازید روح فقیر از شما راضی نخواهد شد»

اس طرح خانقاهیں حیات انسانی کے لطیف پہلوؤں کی نمائندہ بنتی جارهی تهیں، یہاں عام آدمی غربت اور اجنبیت محسوس نه کرتا تها اور ایسے دور میں جب عمل کی صلاحیتیں اور امکانات محدود سے محدود تر هوتے جارهے تهے، هر چهوٹی بڑی دشواری کا حل پر اسرار روحانی طاقتوں کے ذریعه ڈهونڈها جانے لگا اس لئے تعویذ گنڈے کا رواج بڑهتا جارها تها - مزاروں پر هجوم هوتا تها - چادریں چڑهائی جاتی تهیں، منتیں مرادیں مانگی جاتی تهیں، اور نظر و نیاز چڑهائی جاتی تهیں - شاه عالم اور انشاء کا قصه «آب حیات» میں مولانا آزاد نے تفصیل سے لکها هے -

«مثلاً جمعرات کا دن هوتا تو باتیں کرتے کرتے دفعةً خاموش هوجاتے اور کہتے که پیر و مرشد غلام کو اجازت هے؟ بادشاه کہتے خیر باشد کہاں؟ کہاں؟ یه کہتے حضور آج جمعرات هے، غلام نبی کریم جائیے، شاه دین و دنیا کا دربار هے کچهه عرض کرے، شاه عالم باادب کہتے که هاں هاں بهئی ضرور چاهئیے - سید انشاء الله خاں همارے لئے بهی کچهه عرض کرنا - یه عرض کرتے که حضور غلام کی اور آرزو کونسی هے - یہی دین کی آرزو، یہی دنیا کی مراد، یه کهه کر پهر خاموش هوجاتے - بادشاه کچهه اور بات کرنے لگتے، ایک لمحے کے بعد پهر یه کہتے که پیر و مرشد پهر غلام کو اجازت هو - بادشاه کہتے که هیں بهئی میر انشاء الله خاں ابهی تم گئے نہیں؟ یه کہتے حضور بادشاه عالی جاه کے دربار میں غلام خالی هاتهه کیونکر جائیے، کچهه نذر و نیاز، کچهه چراغی کو تو مرحمت هو - بادشاه کہتے هاں بهئی درست، درست، مجهے تو خیال هی نہیں رها، جیب میں هاتهه ڈالتے اور کچهه روپیه نکال کر دیتے -

تہذیبی اداروں کے سلسلے میں مشاعروں یا مراختوں کا تذکرہ بھی ضروری ہے کیونکہ ہمارے شعرا اور عوام کا رابطہ انہیں مراختوں کی بنا پر استوار ہوتا تھا، مراختے اور مشاعرے صرف چند شعرا تک محدود نہیں تھے' ان میں وہ تمام اہل ذوق حضرات آتے تھے جنہیں شعر و سخن سے دلچسپی ہوتی تھی، یہیں بڑے بڑے ادبی معر کے سر ہوتے تھے' یہیں شعر پڑھے جاتے' ان کی تنقید و تحسین ہوتی تھی اور یہیں سے گویا قبول عام کی سند حاصل ہوتی تھی اور گلی گلی کوچے کوچے میں غزلیں مشہور ہوتی تھیں اور شاعر کی عظمت کا سکہ رائج ہوتا، مراختہ یا مشاعرہ گویا ہمارے ادب کی تہذیبی ٹکسالیں تھیں، انہیں محفلوں سے شہرتیں پھیلتیں اور اس قدر عروج نصیب ہوتا کہ مشتاقانِ فن اپنے محبوب شاعر کے کلام کو سوغات کے طور پر ایک شہر سے دوسرے شہر تک لیجاتے یا بھجواتے تھے۔

اس زمانے میں سب سے مشہور سالانہ مشاعرہ مرزا بیدل کے عرس کے موقع پر ہوتا تھا جس میں فارسی شعرا اپنا کلام سناتے تھے' انہیں فارسی مشاعروں کے طور پر ریختہ گو شعرا نے مراختہ شروع کیا چنانچہ اس قسم کے مراختے کئی جگہ ہوتے تھے' مراختۂ خان آرزو ہر قمری مہینے کی پندرویں تاریخ کو خان آرزو کے مکان پر ہوتا تھا، مراختۂ خواجہ میر درد کا ذکر بھی کئی تذکرہ نگاروں نے کیا ہے۔ اس کے بعد میر تقی میر کے یہاں میر درد کی فرمائش سے یہ محفل منعقد ہونے لگی تھی، اس کے علاوہ میر نے اپنے تذکرے میں چند اور مراختوں کا ذکر کیا ہے' مراختۂ میر سجاد' مراختۂ جعفر علی خاں زکی' مراختۂ میر علی نقی وغیرہ۔

مرزا بیدل کے عرس کے موقع پر جو مشاعرہ ہوتا تھا اس کا تذکرہ سودا نے ندرت کاشمیری کی ہجو میں ان الفاظ میں کیا ہے:

ایک غزل کا عرس میں تم سے جو انصرام ہو
بحر میں جس کی ہر طرح شبۂ خاص و عام ہو
تقطیع اس کی جس کنے صبح سے تابشام ہو
سب کی طرف سے آخرش تم کو یہی پیام ہو
گھوڑے کو دو نہ دو لگام منہ کو ذرا لگام دو

انہیں کی ہجو میں ایک اور مخمس کہا ہے، اس میں لکھتے ہیں:

عرس میں جا مرزا بیدل کے تئیں با شد و مد
شعر ناموزوں و پوچ اس رات کو پڑھتا تھا جد
کہتے تھے سن سن کے تیرے حق میں سب یوں نیک و بد
چون کلاغ امشب که مغز سامعان را میخورد
این لعین در بزم طرح شور و غوغا ریخته

ان مجلسوں میں اصلاح سخن اور تنقید بھی ہوتی تھی، کبھی کبھی یہ تنقید فنی کے بجائے ذاتی بن جاتی تھی اور جھگڑوں کی بنیاد ڈالتی تھی۔لیکن ایسا بھی ہوا ہے کہ پر لطف انداز میں شعر کی کمزوریوں اور توارد و سرقہ کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔اس قسم کی کئی مثالیں مختلف تذکروں میں اور خود "آب حیات" میں مل جائیں گی۔مجموعۂ نغز میں آرزو کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

روزے در مجلس مشاعره که در خانۂ خان ... انعقاد می یافت ... سودا غزل ... قدسی را بطور خود مترجم ساخته بر خواندن همت گماشت ... خان تحسین بلیغ فرمود و در اثناے توصیف بدیہۃً بر زبان .. جاری نمود که

شعر سودا حدیث قدسی ہے
لکھ رکھیں چاہئے فلک پہ ملک

مرزا بے اختیار بر خاسته بر سینۂ خان چسپید و سخن بمزاح و طیبت کشید» (بحوالہ «نوائے ادب» آزاد بحیثیت محقق، از قاضی عبدالودود ۔ جلد ۷ شمارہ ۳) ۔

اس معاشرتی صورت حال سے کونسی تصویر ابھرتی ہے ۔ایک طرف سیاسی ابتری پھیلی ہے، دہلی کی مرکزیت اور اقتدار ختم ہو رہا ہے، صوبے خود مختار ہورہے ہیں، دکن ہاتھ سے نکل گیا، اودھ خود مختار سا ہوگیا، مرہٹے آگرے اور دہلی تک چھاپے مارنے لگے، جاٹ، روہیلے الگ حکومتیں قائم کرنے کے خواب دیکھنے لگے، بیرونی حملوں نے لوٹ مار کا بازار گرم کر رکھا تھا اور اس سیاسی بد انتظامی اور انتشار کے پس منظر میں زراعتی پیداوار میں انحطاط شروع ہو چکا تھا، امیروں اور بڑے زمینداروں کی خود سری

کی وجہ سے دیہات کی آبادی ہمہ وقت کسی بھی جنگ جو کی حمایت میں ہتھیار اٹھانے اور اس کی فوج میں شامل ہونے کو تیار ہوجاتی تھی، زمین اور کاشتکار کا رشتہ خطرہ میں تھا اور اعلیٰ ترین پیشہ مصاحبت اور ریاست کی ملازمت قرار پارہے تھے اور تمام پیشوں کی طرح یہ پیشہ بھی پریشانیوں کا شکار تھا، اقتصادی بنیادیں ہل چکی تھیں اور انتشار عام تھا - پراگندہ روزی پراگندہ دل -

اس پراگندہ دلی کو بہلانے کے لئے دوسری طرف مختلف قسم کے مشاغل اور دلچسپیاں جاری تھیں - میلے ٹھیلے، ناچ رنگ، عرس میلاد، خانقاہوں کے ہجوم اور مشاعروں اور مراختوں کے مجمعے رنگ رلیاں منا رہے تھے - جب عمل کے ذریعے سے قسمت کے بدلنے کی امید کم ہوگئی تو دعاؤں کی طرف توجہ ہوئی، مزاروں پر منتیں، مرادیں مانگی جانے لگیں، عقل کی جگہہ عشق کو رہنما بنایا گیا اور عشق حقیقی تک پہنچنے کا ذریعہ عشق مجازی تھا لہذا مایوسی اور رنگینی، حزن و نشاط، محرومی اور شادکامی، ثقاہت اور رندی کی یہ پرچھائیاں اس دور کی دلی کی تہذیبی بساط پر پڑرھی تھیں -

اس ماحول میں کس قسم کا ذہن پرورش پاسکتا تھا، کس قسم کے جذبات یا احساسات رنگ روپ پاسکتے تھے - ظاہر ہے کہ اس عہد میں خارجی حقایق سے فرار کا رجحان کسی حد تک لازمی تھا - چونکہ حقائق ہمت شکن تھے، حالات مخالف تھے اور ان ناخوش‌گوار حالات پر سنجیدگی سے غور کرکے ان کا حل نکالنا یا حالات کو اپنے تصورات کے سانچے میں ڈھالنا بڑے دل گردے کا کام تھا اور اس لئے عام طور پر اس دور کے شعرا کا درجہ مفکرین کا نہیں ہے، وہ گہرے فلسفیانہ مسایل تک نہیں پہنچتے - ان کے موضوعات عام طور پر سطحی ہیں کیونکہ منتشر ذہن کا تقاضا تھا کہ وہ حقیقتوں سے سرسری گزر جائے اور فکر میں عمق اور وزن پیدا نہ ہو -

اس لئے اس دور کا عام رنگ یا تو تقلیدی ہے یا داخلی - ایک سرسری خارجیت کا مظہر ہے تو دوسرا خارجیت سے فرار اختیار کرنے کا ذریعہ ہے - تقلید میں ذہن کو ندرت خیال سے نجات مل جاتی ہے اور حقیقتوں پر براہ راست غور کرنے اور احساسات و جذبات کے جہنم میں خود جل کر کندن بننے کی تکلیف برداشت کرنا نہیں

پڑتی - تقلید محض سرسری عمل ہے اور اس دور کے عام شاعر، میر کے الفاظ میں اس شعر کا مصداق ہیں -

سرسری تم جہان سے گذرے
ورنہ ہرجا جہان دیگر تھا

لیکن یہ تقلید کس طرز کی تھی اور اس کی نوعیت کیا تھی اس کا اشارہ مشاعرے اور مراختے کی بحث میں آ چکا ہے مشاعرہ فارسی گو شعرا کا جلسہ ہوتا تھا اور اسی "الکر پر" ریختہ گو شعرا نے مراختہ کی داغ بیل ڈالی تھی، اس دور کے شعری میلان میں ریختہ گوئی کس طرح اہمیت اختیار کرتی جارہی تھی اس کا اندازہ شیخ چاند کے جمع کئے ہوئے ان اعداد و شمار سے ہوگا -

"۱۱٦۵ھ میں میر نے اپنے تذکرے ... میں ۱۰۳ شاعروں کا ذکر کیا ہے اور ۱۱٦٦ھ میں گردیزی نے ۹۸ کا جن میں ۲۵ شاعر ایسے ہیں جو میر کے تذکرے میں شامل نہیں ہیں - ۱۱۸۸ھ میں قدرت اللہ شوق نے ۲۸۸ شاعروں کا ذکر کیا ہے اور میر حسن نے (قبل ۱۱۸۸ھ بعد ۱۱۹۳ھ) ۲۸۸ کا، شورش نے ۱۱۹۳ھ میں ۳۱٤ شاعروں کا تذکرہ لکھا ہے" شیخ چاند : سودا ص ۳۲

ممکن ہے یہ بات صحیح نہ ہو کہ سعداللہ گلشن نے ولی کو نصیحت کی تھی کہ ان سارے مضامین کو ریختہ میں نظم کرو جو فارسی شاعری میں بیکار پڑے ہیں، ہوسکتا ہے یہ روایت بھی قیاسی ہو کہ خان آرزو نے سودا کو یہ مشورہ دیا تھا کہ "مرزا، فارسی اب تمہاری زبان مادری نہیں - اس میں ایسے نہیں ہوسکتے کہ تمہارا کلام اہل زبان کے مقابل میں قابل تعریف ہو . . تم اردو کہا کرو تو یکتائے زمانہ ہوگے" لیکن ان روایتوں سے اس عہد کے رجحان کا پتہ ضرور چلتا ہے - سودا نے فاخر مکین پر طنز کے طور پر ایک قطعہ نظم کیا ہے اس میں بھی اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں -

میں ایک فارسی دان سے کہا کہ اب مجھکو
ہوئی ہے بندش اشعار فرس، ذہن نشیں
جو آپ کیجئے اصلاح شعر کی میرے
نہ پایئے غلطی تو محاورہ میں کہیں

کہا یہ بعد تامل کہ دوں جواب تجھے
جو میری بات کا اے یار تجھکو ہووے یقین
جو چاہے یہ کہ کہے ہند کا زبان داں شعر
تو بہتر اس کے لئے ریختے کا ہے آئین
وگرنہ کہہ کے وہ کیوں شعر فارسی ناحق
ہمیشہ فارسی داں کا ہو مورد نفریں
کوئی زبان ہو، لازم ہے خوبی مضمون
زبان فرس پہ کچھہ منحصر سخن تو نہیں
اگر فہیم ہے تو چشم دل سے کرکے نظر
زباں کا مرتبہ سعدی سے لے کے تابہ حزیں
کہاں تک ان کی زباں تو درست بولے گا
زبان اپنی میں تو باندھ معنی رنگیں
دیار ہند میں دو چار ایسے ہو گذرے
جنھوں نے باز رکھا مضحکے سے اپنے تئیں
چنانچہ خسرو و فیضی و آرزو و فقیر
سخن انہوں کا مغل کے ہے قابل تحسین
سوائے ان کے کوئی اور بھی ہو، پر شاعر
سواد ہند میں وہ ہی ہیں با مزہ نمکیں

میر نے نکات الشعرا کے آخر میں ریختہ کی چند قسمیں گنائی ہیں، پہلی یہ کہ ایک مصرعہ فارسی اور ایک ہندی ہو، دوسری یہ کہ آدھا مصرعہ ہندی اوو آدھا فارسی ہو، تیسری یہ کہ فارسی کے حروف و افعال استعمال کئے جائیں جو ان کے نزدیک قبیح ہے، چوتھی یہ کہ ایسی فارسی ترکیبیں لائی جائیں جو زبان ریختہ کے مناسب ہوں لیکن اسے بقول میر "غیر شاعر نہیں جانتا اور اگر فارسی ترکیب گفتگوے ریختہ کے موافق ہو تو مضائقہ نہیں" پانچویں قسم ایہام کی ہے، چھٹی قسم وہ انداز شاعری ہے جسے میر کہتے ہیں کہ انہوں نے اختیار کیا ہے اور جو تمام صنعتوں یعنی تجنیس، ترصیع، تشبیہ، صفائے گفتگو، فصاحت، بلاغت اور ادابندی خیال وغیرہ پر محتوی ہے -

اس تعریف سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس عہد سے کچھ قبل ہی طبائع

فارسی زبان کے بجائے ریختہ میں شعر کہنے کی طرف رجوع ہورہے تھے اور یہی نہیں بلکہ صرف ان فارسی تراکیب کو اچھا سمجھا جارہا تھا جو " گفتگوئے ریختہ کے موافق ہوں" اور فارسی کے حروف و افعال بلا تکلف استعمال کرنا قبیح قرار دیا جانے لگا تھا۔ سودا نے مرزا مظہر جان جاناں کے ایک دور کی شاعری پر طنز کرتے ہوئے لکھا ہے :

مظہر کا شعر فارسی اور ریختہ کے بیچ
سودا یقین جان کہ روڑا ہے باٹ کا
آگاہ فارسی تو کہیں اس کو ریختہ
واقف جو ریختہ کا ذرا ہووے ٹھاٹ کا
سن کر وہ یہ کہے کہ نہیں ریختہ یہ ہے
اور ریختہ بھی ہے تو فیروز شہ کی لاٹ کا
القصہ اس کا حال یہی ہے جو سچ کہوں
کتا ہے دھوبی کا یہ نہ گھر کا نہ گھاٹ کا

ریختہ‌گوئی کو فارسی زدگی سے الگ کرنے کی تحریک دراصل ایک طویل عمل کا نتیجہ تھی ۔ ایرانی شعرا میں احساس تفوق نمایاں طور پر موجود تھا ۔ وہ ہندی نژاد فارسی‌گو شعرا کو اہل زبان کا ممتاز درجہ دینے کو تیار نہ تھے ۔ اس کی بہت سی روایات تاریخ ادب کے صفحات میں بکھری پڑی ہیں ۔ مولانا محمدحسین آزاد نے شیخ علی حزین کے بارے میں ایک روایت نقل کی ہے اور یاد رکھنا چاہئے کہ یہ وہی شیخ علی حزین ہیں جنھوں نے اُردو شاعروں کی ایک پوری نسل کو تیار کیا ہے اور جنکی اُستادی کا اعتراف سودا نے اپنے قطعے میں کیا ہے ۔ «آب حیات» کی روایت یہ ہے کہ جب شیخ وارد ہندوستاں ہوئے تو پوچھا کہ شعرائے ہند میں آج کل کوئی صاحب کمال ہے ؟ ۔ لوگوں نے سودا کا نام لیا، سودا خود ملاقات کو گئے ۔ شیخ کی عالی دماغی اور نازک مزاجی شہرۂ آفاق تھی، نام و نشان پوچھ کر کہا کچھ اپنا کلام سناؤ ... بعض اشخاص کی روایت[۱] ہے کہ شیخ نے کہا «درپوچ گویان ہندی بد نیستی»

خان آرزو کو آزاد نے اہل اُردو کا ارسطو قرار دیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ

سودا کو انہوں نے فارسی کے بجائے ریختہ گوئی کی طرف راغب کیا - لیکن خود ہی ان کے بیان میں لکھتے ہیں -

«فارسی تصنیفات کی مہموں نے انہیں کوئی دیوان اُردو میں نہ لکھنے دیا» -

اور «خان آرزو اُردو کے شاعر نہ تھے، نہ اس زمانے میں اسے کچھہ کمال سمجھتے تھے البتہ بعض متفرق اشعار کہے تھے» -

اس لئے اس دور کے اکثر لکھنے والوں نے اس قسم کے دعوے کئے ہیں -

قائم میں غزل طور کیا ریختہ ورنہ
اک بات لچرسی بہ زبان دکنی تھی

یا سودا نے لکھا ہے -

میں نے در سخن کو دیا سنگ رنگ ڈھنگ
تھا ورنہ اس رقم میں کب اس سنگ رنگ ڈھنگ

میر نے بھی کئی جگھہ اس قسم کے دعوے کئے ہیں -

دل کس طرح نہ کھینچیں اشعار ریختے کے
بہتر کہا ہے میں نے اس عیب کو ہنر سے
ریختہ رتبے کو پہنچایا ہوا اس کا ہے
معتقد کون نہیں میر کی استادی کا

ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور کے شمالی ہند میں آہستہ فارسی گوئی کے بجائے ریختہ گوئی کا رجحان مقبول ہونے لگا تھا اور اس کے اصول و اسالیب وضع کرنے کا کام جاری تھا - ابھی اس نئی ادبی تحریک نے کوئی واضح شکل نہیں پکڑی تھی اور مختلف انداز لاختیار کئے جاتے تھے، مختلف تجربے کئے جا رہے تھے -

ان تجربوں کا حال واضح الفاظ میں میر کے «نکات الشعرا» والے بیان سے ظاہر ہوچکا ہے، یعنی اس طرز شاعری کی ابتدا تو آدھے فارسی اور آدھے ریختہ کے مصرعوں سے یا ایک مصرع فارسی اور ایک ریختہ کے مصرع سے ہوئی تھی - پھر

اس میں فارسی تراکیب اور فارسی کی رنگینی اور مضمون آفرینی کو کھپانے کی کوشش ہونے لگی اور اس کے پہلو بہ پہلو ایہام گوئی کا رواج بھی بڑھنے لگا۔

ایہام گوئی کا رواج کیوں کر ہوا اس کا تجزیہ ابھی تک نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن ایہام گوئی، جسکی تعریف میر نے ان الفاظ میں کی ہے کہ "وہ لفظ ذو معنی ہو جس پر شعر کی بنیاد ہوتی ہے، ایک معنی قریب ہوں اور دوسرے بعید، معنی بعید سے شاعر کی مراد ہو اور قریب سے نہیں" یہ ضرور ثابت کرتی ہے کہ شاعری سرسری اور سطحی ذریعۂ اظہار تھی۔اس میں نہ حقیقی جذبے اور احساس کی روشنی تھی، نہ گہری اور سنجیدہ فکر کی تازگی۔اس میں تجربہ اور خیال کی تب و تاب کا بدل، الفاظ کی بازیگری سے پیش کیا جاتا تھا اور یہ میلان یقیناً فکری اور جذباتی افلاس کا غماز ہے۔

ایہام گوئی کو عام طور پر ہندی شاعری کا عکس اور اثر بتایا جاتا ہے۔ یہ دور ہندی شاعری میں ١٠٦٠ھ (١٦٥٠ء) سے ١٢٦٦ھ (١٨٥٠ء) تک کم و بیش ریتی کال کا دور کہا جاتا ہے جو تصنع، بناوٹ، لفظی بازیگری اور صناعی کا نمونہ تھی۔ ریتی کال کے دور میں بہاری، متی رام، دیو، بھوشن، پدماکر اور ناگری داس کی شاعری نے قبول عام کا درجہ حاصل کیا۔ یوں تو بہاری کا دور ١٠١١ھ (١٦٠٣ء) سے ١٠٧٣ھ (١٦٦٣ء) تک قرار دیا جاتا ہے لیکن اس کی شاعری عرصہ دراز تک اہم ادبی اثر بنی رہی۔ بہاری ست سئی کی ان گنت شرحیں لکھی گئیں اور بہاری کے دوہے مختلف انداز سے سمجھائے جاتے رہے۔ ان دوہوں کے اختصار، جامعیت اور شیرینی کے بارے میں کہا گیا ہے۔

ست سئی کے دوہرے جیوں ناوک کے تیر
دیکھت میں چھوٹے لگیں بیدھیں سکل سریر

نازک خیالی اور صنعت گری ان کی خصوصیات ہیں، ان کے دوہوں کے عام موضوعات نکھسکھ (سراپا) نائک بھید اور موسموں کے بیان ہیں، ان دوہوں کے بارے میں ڈاکٹر رام اودھ دویدی نے ایک دلچسپ بات کہی ہے وہ کہتے ہیں۔

"یہ دوہے اردو شاعری کی یاد دلاتے ہیں جن میں مجرد اشعار مسلمہ ذریعۂ اظہار ہیں، بہاری کی شاعری بامحاورہ تراکیب اور درباری لب و لہجہ کے لحاظ سے بھی اردو شاعری (غالباً ان کی مراد غزل سے ہے) کی یاد تازہ کرتی ہے"

ہندی لٹریچر : ص ٩٧

بہاری کے مقابل دیو ہیں لیکن جہاں تک نزاکت خیال، صنعت گری اور عام طرز شاعری کا تعلق ہے دیو کی شاعری ریتی کال کی ساری ہنرمندی، کاریگری اور تصنع کی آئینہ‌دار ہے ۔ پدماکر کے عہد کے بارے میں یہی مصنف لکھتا ہے ۔

«جہاں تک شاعرانہ عناصر کا تعلق ہے وہ اس دور میں پہلے سے بھی کہیں زیادہ کم‌یاب ہوگئے ۔ شاعری کی زبان جو پہلے ہی سے آراستہ تھی چنتا منی اور دیو کے عہد میں بہت زیادہ مرصع ہوگئی اور اپنی قوت اور بےساختگی کھو بیٹھی (آخری ریتی عہد)

پدماکر کو چھوڑ کر کوئی دوسرا شاعر ایسا نہیں ہے جس کا موازنہ بہاری، متی‌رام، بھوشن یا دیو سے کیا جا سکے مروجہ موضوعات کی تکرار اور شاعری کے مقررہ اور سکہ‌بند اسالیب کی وجہ سے شاعری قوت انبساط کھو چکی تھی اور اکثر گرانبار ہو جاتی تھی» ۔ (ص ۱۱۱)

ایہام گوئی کی دوسری وجہ غالباً دکنی اثرات تھے جن میں مقامی رنگ واضح تھا ۔ فارسی شاعری کی تقلید نے بھی صنعت گری اور تصنع کو رواج دیا ۔ جو فارسی شاعر اور ادیب خاص طور پر اس زمانے کے سخن‌وروں کو متاثر کر رہے تھے ان میں صائب، بیدل، اور شیخ علی حزیں، طالب آملی اور کلیم کے نام قابل ذکر ہیں ۔ صائب کی شہرت کی ایک بڑی بنیاد ان کا وہ طرزنگارش ہے جس میں صنعت مذہب الکلامی کا کمال موجود تھا ۔ بیدل مضمون آفرینی اور نازک خیالی کے استاد کہے جاتے ہیں اور اُنھوں‌نے بعد کو غالب ایسے عظیم شاعر کو متاثر کیا ۔ طالب آملی، کلیم اور شیخ علی حزیں دور متاخرین کے اساتذہ میں شمار ہوتے ہیں اور ان کے کلام کی خصوصیت بھی مضمون آفرینی کا خاص انداز ہے ۔

اس بحث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کچھ تو اس بنا پر کہ اس عہد کے معاشرتی حالات «جہاں سے سرسری گزرنے» کے متقاضی تھے اور کچھ اس وجہ سے

کہ برج بھاشا کی شاعری صنعت گری میں اُلجھی ہوئی تھی، کچھ فارسی کے دور متاخرین کے شعرا کی تقلید میں اور کچھ ریختہ میں فارسی کا سا انداز پیدا کرنے کی فکر میں دھلی میں اُردو شاعری کا پہلا دور ایہام گوئی سے شروع ہوا۔ اس شاعری کے موضوعات بھی بڑی حد تک نکو شکھ اور نلشکھ بھید سے ملتے جلتے تھے، کہیں سراپا کی طرف اشارے تھے، کہیں محبوب کے قامت و رخسار کی تعریف میں نئے نئے انداز اختیار کئے جاتے تھے، کہیں عشق کے اظہار کے طریقے اور رندی و شاھدبازی کے دعوے کئے جاتے تھے اور کہیں فارسی اساتذہ کے مشہور اشعار کا ترجمہ کیا جاتا تھا اور کبھی تصوف کے مضامین نظم کئے جاتے تھے - تصوف اور قدیم اخلاقی اقدار نے اس دور کی شاعری کے موضوعات اور فکر کو کس طرح متاثر کیا یہ بحث آگے چل کر آئے گی - یہاں اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ ایہام گوئی برج بھاشا کی ریتی کال کی شاعری کے زیر اثر اور دکنی اثرات کے تحت گویا فارسی کی رنگینی اور صنعت گری کو ریختہ میں منتقل کرنے کی ایک کوشش تھی۔

اس کا رواج کس درجہ عام تھا اور کس طرح اس مصنوعی انداز بیان نے ھر قسم کی شاعری پر قبضہ جما رکھا تھا اس کا اندازہ اس دور کے ایہام دشمن شعرا — مرزا مظہر جان جاناں، میر درد اور سودا کے کلام سے ھو سکتا ھے اور ان شعرا نے بھی ایسے اشعار کہے ھیں جن پر ایہام گوئی کا اطلاق ھوتا ھے، سودا ایہام گوئی اور تناسب لفظی کا مذاق اس طرح اُڑاتے ھیں -

شعر مربوط پہ ایراد یہ کرتے نہ ڈریں
اپنے دیوان میں اس شعر کو پڑھ پڑھ کے مریں
لفظ بے ربط تلازم کے لئے جسمیں بھریں
چشم کو آھو سے بن شاخ یہ نسبت نہ کریں
ابرو کو تیغ سے تشبیہہ نہ دیں بے صیقل
ریش بابا جو سنی ھے کوئی قسم انگور
شانہ و وسمہ بن اس کا وہ نہ لاویں مذکور

ربط الفاظ کو معنی سے نہ دیں تامقدور
لف و نشر ان کو مرتب جو ہو کرنا منظور
رام‌پور کی یہ کٹاری کو لکھیں سیتاپھل
ہو عبارت میں کہیں ان کے جو لفظ در و گوش
آستیں لا کے نکالے ہیں یہ تجنیس سے گوش
معنی پوچھو تو یہ جھنجلائیں کہ محفل ہو خموش
پاوے مطلب نہ کبھی مدرکۂ صاحب ہوش
لفظ لفظ ان کا اگر ڈھونڈھیے وہ لے کر مشعل

انہیں سودا نے ایہام کی صنعت میں کافی اشعار کہے ہیں اور ایک پوری غزل اس رنگ میں کہنے کے بعد اس کی صراحت کی ہے -

اسلوب شعر کہنے کا تیرا نہیں ہے یہ
مضمون و آبرو کا ہے سودا یہ سلسلہ

ایک اور جگہ لکھا ہے -

ہو شاد اس غزل سے روح آبرو کی سودا
تو اس زمین میں ناداں طور اپنا کیوں نہ بھولے

لیکن میر، سودا، درد، اور حاتم کے اشعار سے اس بات کا کافی ثبوت ملجاتا ہے کہ ان بزرگوں کے عہد میں بھی ایہام گوئی کا چلن باقی تھا اور بہت سے شعرا اسی کو اصل شاعری سمجھتے تھے، میر نے لکھا ہے :

کیا جانوں دل کو کھینچے ہیں کیوں شعر میر کے
کچھ طرز ایسی بھی نہیں ایہام بھی نہیں

سودا نے کہا :

یک رنگ ہوں آتی نہیں خوش مجھ کو دورنگی
منکر سخن و شعر میں ایہام کا ہوں میں

حاتم نے لکھا اور حاتم کا ذکر اس لئے بعد کو کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنا پہلا رنگ سخن چھوڑ کر «دیوان زادہ» نئے رنگ میں مرتب کیا، وہ ایہام دشمن تحریک کے رہ نماؤں میں شمار نہیں کئے جاسکتے، ہاں یہ صحیح ہے کہ انہوں نے

اس تحریک کا بعد کو خیر مقدم کیا، حاتم کا شعر ہے ۔

کہتا ہے صاف و شستہ سخن بس کہ بے تلاش
حاتم کو اس سبب نہیں ایہام پر نگاہ

قائم چاند پوری نے لکھا ہے:

«این ستم که شاعران ابتدائی زمانهٔ محمد شاه باعتقاد خود، تلاش الفاظ تازه و ایهام نموده شعر را از مرتبهٔ بلاغت انداختند تا بمعنی چه رسد، غرض نا گفته به »

میر اپنے تذکرے میں احسن اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں ۔

«طبعش مائل به ایهام بود ازین جهت شعر او بے رتبه ماند»

ایہام گوئی کا رجحان آبرو سے شروع ہوا اور شاکر، ناجی، احسن اللہ اور شرف الدین مضمون اس طرز شاعری کے اہم ارکان شمار کئے جاتے ہیں، اس تحریک نے بھی ایک تاریخی کام انجام دیا، زبان کو تلازمۂ الفاظ سے آشنا کیا اور ہم آہنگ اور متعلق و متناسب الفاظ کی ایک دنیا سجائی، فارسی کی جگہ ریختہ کو اپنا یا اور اس میں زبان اور صناعی کا جادو پیدا کرنا چاہا، یہ اور بات کہ یہ کوشش محض کتابی ہو کر رہ گئی اور اس جوش میں وہ جذبہ اور معنی کو بالکل نظر انداز کر بیٹھے ۔

ایہام گوئی ایک علمی اور کتابی کوشش تھی، یہ دیوان خانوں تک محدود رہ سکتی تھی لیکن جس معاشرے کا ذکر ہوا اس میں صرف خشک سنجیدگی اور علمی متانت ہی سب کچھ نہ تھی بلکہ میلے ٹھیلے، مراختے اور محافل سماع ایسے ادارے تھے جن کا ربط براہ راست عوام سے تھا اس لئے جلد ہی ایسے اسلوب شعر کی ضرورت محسوس ہونے لگی جو اس دور کے جذباتی نشیب و فراز کی آئینہ داری کرسکے اور جو اس دور کے نشاط و حرمان، رندی و محرومی، بےبسی اور شادکامی، ہمتوں کی پستی اور شوق کی بلندی غرض اس کے تمام جذباتی تقاضوں کو پورا کر سکے اور اسے زندہ رہنے کے لئے ایک فکری یا جذباتی سہارا دے سکے ۔

اس لئے ایہام گوئی کی جگہہ ایسی شاعری رواج پانے لگی جس میں مضمون آفرینی

کے ساتھ ساتھ «سوز و ساز و جستجو و آرزو» کے چراغ بھی روشن تھے ۔ اس میں تجربے کی روشنی بھی تھی اور وہ اس جذباتی کشمکش کے لئے کم از کم اظہار کا آسرا لائی تھی جو اس دور میں مختلف شکلوں میں نظر آتی ہے ۔ اس شاعری کا ربط انفرادی زندگی سے بھی تھا اور اجتماعی زندگی کے کرب و نشاط سے بھی ۔

اس دور کی شاعری کے بنیادی تصورات کونسے تھے ؟ عشق کو خلاصۂ کائنات قرار دینا اور اس عشق میں رسوائی اور ناکامی، رندی اور تباہی کو اصل کامرانی قرار دے کر سینے سے لگانا، سوز و گداز کی دولت کو کامرانی اور عیش دو عالم سے زیادہ گرانقدر بتانا ، دکھ درد کے باوجود ناکامیوں سے کام لینے اور جگر خون کر کے زندگی بسر کرنے کا ہنر سیکھنے سکھانے کا ذکر کرنا، دنیا کی بےثباتی، انسان کے مختار ہو کر بھی مجبور ہونے کے تذکرے اور تصوف اور نظام اخلاق کے عام اُصول اس دور کی شاعری میں جگھہ جگھہ بکھرے ہوئے ملیں گے ۔

٭٭٭٭٭٭

میر کے کلام میں مجنوں گورکھپوری نے «تاب مقاومت» پر زور دیا ہے ، حقیقت یہ ہے کہ یہ «تاب مقاومت» اس معاشرے کا عکس تھی جس میں تباہی و نامرادی اور نشاط و سرمستی پہلو بہ پہلو موجود تھے، وہ عقل اور عمل کے مرد میدان نہ تھے کیونکہ ان کا سابقہ ناخوش گوار حالات سے ہوتا تھا اس لئے عقل کی جگھہ عشق اور داخلی جذبے کو اہمیت حاصل ہوتی گئی اور ذمہ دارانہ عمل کے بجائے رندی اور خوش وقتی کو حاصل کائنات سمجھا گیا ۔ میر صاحب نے کہا ہے ۔

خوش رہا جب تلک رہا جیتا
میر معلوم ہے قلندر تھا

اور اس قلندری کے کچھ گر اپنے دوسرے اشعار میں بھی بتائے ہیں ۔

مرے سلیقے سے میری نبھی محبت میں
تمام عمر میں ناکامیوں سے کام لیا

پاؤں کے نیچے کی مٹی بھی نہ ہوگی ہم سی
کیا کہیں عمر کو اس طرح بسر ہم نے کیا
بن جو کچھ بن سکے جوانی میں
رات تو تھوڑی ہے بہت، ہے سوانگند

میر نے قلندرانہ زندگی کے جو گر بتائے ہیں اُن میں وسیع المشربی، مرنجاں مرنج رھنا اور ناکامیوں سے کام لینا بھی شامل ہے اور اس آزاد روی اور رند مشربی کو اس دور کا مزاج قرار دیا جا سکتا ہے ۔

کسی دوسرے مقالے میں ہم ان عناصر پر غور کریں گے جنھوں نے اس قلندرانہ مزاج کی تشکیل میں مدد کی اور ظاہر ہے کہ ان عناصر میں سب سے زیادہ نمایاں حصہ تصوف کی تعلیمات کا تھا جس کا خمیر پہلے ہی سے کسی نہ کسی شکل میں ھندوستان کے کردار میں موجود تھا ۔ مادیت پر روحانیت کی فتح، عمل میں کامرانی پر دردو گداز کی دولت کی ترجیح، ظاھر پر باطن کو فوقیت اور البیلے سرمست کردار کا تصور جو زندگی کی کامیابیوں سے بلند تر ھو اور مادی آسودگی کے پیچھے بھاگنے کے بجائے حیات اور عرفانِ حیات کا سارا زہر شیو کی طرح ھنسی خوشی پی سکے، یہ سارے تصورات کسی نہ کسی شکل میں تصوف کے روپ میں مل جاتے ھیں ۔ یہ اثرات فارسی شاعری کے صوفیانہ لب و لہجہ کی وجہ سے اور بھی دو آتشہ ھوگئے اور یہ قلندرانہ مزاج، اس کی روایتیں، تلمیحیں اور انداز اُردو شاعری کی بنیاد بن گئے ۔

○ ○ ○ ○ ○

یہاں ایک دوسری ادبی روایت کا ذکر بھی ضروری ہے جس نے اردو شاعری کو پروان چڑھانے میں بڑا حصہ لیا، اس کا تذکرہ یوں بھی ناگزیر ھوجاتا ہے کہ جن تلمیحات اور تصورات کی بات ابھی آئی تھی اسے دست بدست ھمارے عہد کی غزل گوئی تک پہنچانے میں اس روایت کا بڑا حصہ ہے، میرا اشارہ اصلاحِ سخن کے ادارے سے ہے، شاعری میں استادی اور شاگردی کی روایت بڑی پرانی ہے اور اس روایت نے ھر نئے ادبی عہد کی حد بندی کی ہے ۔ ھر نئی ادبی نسل نے پرانے اساتذہ کے چراغوں

سے روشنی لی ہے گو اس روشنی میں اپنا خون جگر بھی صرف کیا اور ان میں سے بعض نے روایت کو نئے موڑ اور نئے انداز بخش دئے لیکن پھر بھی تصورات اور تلمیحات کا ایک بڑا ذخیرہ ہر آنے والی نسل کے تصرف میں آتا رہا کبھی زنجیر پا بن کر اور کبھی دلیل راہ ہو کر - یہی نہیں زبان کی تراش خراش، الفاظ و محاورات کی چھان بین، قوافی اور زحافات کے اصول، عروض و بیان کی باریکیاں بھی مختلف اساتذہ کے شاگردوں کو مختلف انداز سے کم و بیش ملتی رہیں - اس سے جہاں روایت کی کڑیاں مضبوط ہوئیں وہاں انفرادی تجربے کا میدان محدود ہوگیا اور سننے والے اور اساتذہ دونوں شاگردوں اور نئے شاعروں کے کلام کو قدیم معیاروں اور پرانے دواوین کے مسلمہ اشعار کی روشنی میں پرکھنے لگے - جولانی طبع اور ندرت خیال سے بڑی سند، قدیم اساتذہ کے دیوان کی نظیریں سمجھی جاتی تھیں - مثال کے طور پر معاصرانہ چشمک کا ایک نمونہ مرزا فاخر مکین کے کلام پر سودا کے اعتراضات میں سے پیش کیا جاسکتا ہے، فاخر مکین کا شعر ہے -

ہمچو صبح و شفق از ذوق شہادت، دل من
بر سر کوئے بتاں تیغ و کفن را برداشت

سودا لکھتے ہیں -

«تشبیہ کفن با صبح مسلم است و تیغ تشبیہ بہ شفق ندارد، چون شاعر را دعوی غیور بسیار است ظاہرا تشبیہ تیغ بہ شفق دیدہ باشد و باعتقاد بندہ تیغ خون آلودہ تشبیہ بہ شفق می توان داد، درین عبارت خون آلودگی تیغ ثابت نیست - ظاہرا غلافش از مخمل یا بانات سرخ کردہ باشد -»

یا فاخر مکین کا ایک شعر ہے -

گرفتہ بود درین بزم چون قدح دل من
شگفتہ روئی صہبا شگفتہ کرد مرا

"مرزا سودا کا اعتراض تھا کہ قدح کو گرفتہ دل کہنا بیجا ہے، اہل انشا

نے ھمیشہ قدح کو کھلے ہوئے پھول سے تشبیہ دی ھے یا ھنسی سے کہ اسے بھی شگفتگی لازم ھے " یہ دونوں اعتراضات دھلی کے نہیں ھیں بلکہ اس وقت کے ھیں جب دھلی کی ادبی بساط لکھنؤ میں جم رھی تھی لیکن اس قسم کی مثالیں کثرت سے دہ میں بھی مل جائیں گی، یہ افسوس ھے کہ ھمارے پاس ان اصلاحون کا کوئی مکمل ریکارڈ نہیں ھے جو ابتدائی دور کے اساتذہ نے اپنے شاگردوں کے کلام پر دی ھونگی لیکن اگر میر اور سودا کے صرف چند مشہور شاگردوں کا نام لیا جائے اور ان کی تعداد پر غور کیا جائے تو اصلاح سخن کے وسیع ادبی اثرات کا کچھ اندازہ ھوسکے گا ۔

میر صاحب کے شاگردون میں مولانا آسی نے جو اھم نام گنائے ھیں وہ یہ ھیں ۔ سخن، عشق، آرزو، آبرو، راسخ، تجلی، نثار، جگن، محمد محسن، مجنون اور شکیبا، اور سودا اور مصحفی کے اھم شاگردوں کی تعداد میر سے کہیں زیادہ تھی یہ شاگرد استاد کے بنائے ھوئے اصول اور ان کی شاعری کے تصورات اور تلمیحات کو بہت کچھ ملحوظ رکھتے تھے اور اس طرح آھستہ آھستہ ایک ایسی ادبی روایت کی بنیاد پڑی جس کے رشتے ماضی کی سرزمین میں پیوست تھے ۔

معاشرتی اور تاریخی حالات کے اس خاکے سے یہ ضرور ظاھر ھوا ھوگا کہ ھماری شاعری کا مزاج ابتدائی دور میں بھی ماحول کے اثرات سے نمو پذیر ھورھا تھا ۔ اس کی صنعت گری اور سادگی، اس کی قلندری اور سر مستی، اس کا حزن و ملال سبھی کچھ دراصل ایک ایسے دور کی پیداوار تھا جسے زندہ رھنے کے لئے کسی عملی فلسفۂ حیات کی ضرورت تھی یا ابسن کے الفاظ میں یوں کہئے کہ جس طرح ھر انسان کو ایک نجات دھندہ «فریب» کی ضرورت ھوتی ھے اسی طرح یہ دور بھی ذریعۂ نجات چاھتا تھا اور ریختہ کی اس نئی نویلی شاعری نے اسے مایوس نہیں کیا ۔

مکاتیب سرسید

از

ڈاکٹر مختار الدین احمد

ریڈر انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

سرسید کے ۱۷ غیر مطبوعہ مکاتیب «فکر و نظر» کے شمارہ (۱) میں شائع ہوئے ہیں، موجودہ شمارے میں مکاتیب کی دوسری قسط پیش کی جارہی ہے - اس میں زیادہ تر وہ خطوط ہیں جو مسلم انسٹی ٹیوٹ گزٹ یا کہیں اور شائع ہوئے ہیں لیکن وحیدالدین سلیم اور سر راس مسعود کے مجموعوں میں شامل نہیں- ماخذ کا ذکر ہر جگہ نہیں کیا گیا ہے اور بعض تشریحات اور حواشی بھی طوالت کی وجہہ سے نظر انداز کر دیے گئے ہیں - کچھ خطوط غیر مطبوعہ ہیں اور پہلی مرتبہ پیش کئے جارہے ہیں -

یہاں گذشتہ شمارے میں جو خطوط چھاپے گئے ہیں ان کے متعلق بعض ضروری باتیں درج کی جاتی ہیں:

مکتوب (۱) لنکنز اِن (Lincoln's Inn) کو سرسید نے «لنکانز ان» لکھا ہے جو پچھلے شمارے میں کمپوزنگ کی غلطی سے «لنکانزان» ہوگیا ہے۔«لنکنز ان واقع دارالسلطنت لندن» کے عنوان سے ایک چھوٹا سا شذرہ انسٹی ٹیوٹ گزٹ (۱۲ مارچ ۱۸۶۹) میں شائع بھی ہوا ہے .

مکتوب (٤) سرسید نے جس کمپنی « کنگ اینڈ کو » کا ذکر کیا ہے وہ ایک مشہور سفری ایجنسی ہے اور سرسید نے ۱۸۶۹ع میں لندن کا سفر اسی کے ذریعہ کیا تھا اور وہاں ان کے خطوط وغیرہ اسی کمپنی کے ذریعہ بھیجے جاتے تھے(انسٹی ٹیوٹ گزٹ ۹ اپریل ۱۸۶۹).

اس کمپنی کا نام اور پتہ یہ تھا : Messrs. Henry S. King & Co- 65. Cornhill, London E. C.

مکتوب (۸) حاشیہ (۲۵) میں ‹‹نواب مصطفےٰ خاں شیفتہ مراد ہیں›› محذوف سمجھا جائے . یہ حاجی محمد مصطفےٰ خاں، نواب ‹‹شیفتہ›› نہیں کوئی اور ہیں (مکتوب شیخ محمد اسماعیل پانی پتی بنام راقم) -

(۱۸)*

شاهجهان‌آباد
٤ جون ۱۸٤۹ع

بندہ نواز سلامت

ایک قطعہ اشتہار بابت فیصلجات صدر[1] بذریعہ اس نیازنامہ کے آپ کی خدمت میں بھیجتا ہوں اور آپ کی عنایت و شفقت سے یہ اُمید رکھتا ہوں کہ اس اشتہار سے اپنی کچہری کے وکیلوں اور سب لوگوں کو مطلع فرمادیجیے تاکہ جس کسی کو خریدنا ان فیصلجات [کا] منظور ہوگا خریدے گا ۔

زیادہ نیازاست وبس راقم خاکسار

سید احمدخاں منصف خاص

* بنام مولوی سید بندہ علی منصف و صدر امین

۱ ــ ۱۸٤۹ع میں جب سرسید دھلی میں مقیم تھے انھیں خیال ہوا کہ عدالتوں کے فیصلے چونکہ انگریزی زبان میں ہوا کرتے ہیں اس لئے انگریزی نہ جاننے والے ان فیصلوں سے مستفید نہیں ہوسکتے ۔ یہ خیال کرکے انھوں نے تمام فیصلوں کے ترجمے شائع کرنے کا ارادہ کیا ۔ سر سید اس اشتہار میں جو اس کتاب کے متعلق انھوں نے شائع کیا تھا لکھتے ہیں :
,,اگرچہ ۱۸٤٦ع سے ترجمہ فیصلجات صدر غربی کا شروع ہوا ہے لیکن اوس سے ماقبل کے فیصلے بہت مفید ہیں
اس واسطے خاکسار نے تمام فیصلوں کے ترجمے پر کمر باندھی ہے ۔ اگر خدا بھی چاہے تو یہ ارادہ کیا ہے ... کہ ابتدائے تقرر صدر غربی سے لغایت آخر جون ۱۸٤٦ع اردو زبان میں ترجمہ کر کر چھاپا کروں اور جلدہائے مناسب میں ان کو مجلد کروں ۔ چنانچہ فیصلجات صدر شرقی کا ترجمہ ابتدائے ۱۷۹۲ع سے شروع ہوگیا اور بالفعل تین جلدیں مرتب کی جاتی ہیں پہلی جلد اس کی چھپ کر تیار ہوگئی اور دوسری چھپنی شروع ہوئی ہے جس صاحب کو خریداری اس کی منظور ہو درخواست اپنی معہ قیمت تینوں جلدوں کے بہ تحریر نشان مکان اپنے کے راقم پاس بھیج دے ۔ جلد اول فی‌الفور اور دو جلدیں باقی کی بروقت تیار ہوجانے کے بسبیل ڈاک خریدار کے پاس بھیجی جاویں گی اور محصول ڈاک کا خریدار کے ذمہ ہوگا ,,

زمانے کی تبدیلی کے ساتھ حالات بدلتے گئے ۔ ۱۸۹۷ع میں جب سرسید کے ایک دوست منشی نیازمحمد خاں نے خواہش ظاہر کی کہ «انڈین اپیل» کا اردو ترجمہ کرکے شائع کیا جائے تو سرسید نے اس امرکی مخالفت کی اور انھیں لکھا ,,کوئی کتاب چھاپی جاوے مگر پھر اسکی لاگت کا وصول کرنا نہایت مشکل امر ہے ۔ ,,انڈین اپیل» کا اگر ترجمہ ہوکر چھاپا جاوے میری رائے میں اس کا بھی یہی حال ہوگا ۔ اصل امر یہ ہے کہ ہرایک عدالت میں کثرت سے انگریزی‌خواں ہوگئے ہیں اور ہوتے جاتے ہیں انکو ترجمہ کی ضرورت نہیں ہے ۔ اور جو ادنی درجہ کے مختار اور منصفی کے وکیل ہیں ان کو ایسی اعلی درجہ کی کتابوں کی جیسے کہ «انڈین اپیل» ہے بہت کم حاجت پڑتی ہے ۔ (خطوط سرسید ؛ ۲۳۸)

(۱۹)*

[بنارس

۱۸٦۸ع]

جناب پیر جی صاحب مخدوم مکرم سلامت

بعد سلام مسنون کے عرض یہ ہے کہ بزرگان سہارن پور نے جو نوازش و دل سوزی میرے حال زار پر کی جس کا ذکر آپ نے مجھ سے فرمایا میں دل سے ان کا شکر ادا کرتا ہوں - اگر جناب مولوی محمد قاسم صاحب[1] تشریف لاویں تو میری سعادت ہے - میں ان کی کفش برداری کو اپنا فخر سمجھوںگا - مگر اس وقت مرزا غالب کا ایک شعر مجھے یاد آیا ہے وهو هذا :

حضرت ناصح جو آویں دیدۂ و دل فرش راہ
کوئی مجھکو یہ تو سمجھاؤ کہ سمجھاویں گے کیا

جناب من ! میری تمام تحریریں جنکے سبب میں کافر و مرتد ٹھہرا ہوں اور وحدانیت و رسالت کی تصدیق کے ساتھ کفر جمع ہوا ہے جو میرے نزدیک محالات سے ہے چند اصول پر مبنی ہیں - اگر آپ مناسب سمجھیں تو ان اصولوں کو بزرگان سہارن پور کی خدمت میں بھیج دیں - اگر ان میں کچھہ غلطی ہے تو بلاشبہ نصیحت کارگر ہوگی، ورنہ ایسا نہو کہ ناصح ہی مجھ سے ہوجاویں اور وہ اصول یہ ہیں :

اول : خدائے واحد ذوالجلال ازلی و ابدی خالق و صانع تمام کائنات کا ہے -

دوم : اسکا کلام اور جسکو اس نے رسالت پر مبعوث کیا اسکا کلام ہرگز خلاف حقیقت اور خلاف واقعہ نہیں ہوسکتا -

سوم : قرآن مجید بلاشبہہ کلام الہی ہے، کوئی حرف اسکا نہ خلاف حقیقت ہے اور نہ خلاف واقعہ -

چہارم : قرآن مجید کی جسقدر آیات کہ ہمکو بظاہر خلاف حقیقت یا خلاف واقعہ معلوم ہوتی ہیں دو حال سے خالی نہیں یا تو ان آیات کا مطلب سمجھنے میں

---

*بنام پیر محمد عارف صاحب

۱- مولانا محمد قاسم نانوتوی بانی دارالعلوم دیوبند (۱۸۳۲—۱۸۸۰ع) .

ہمسے غلطی ہوئی ہے، یا جسکو ہمنے حقیقت اور واقعہ سمجھا ہے اس میں غلطی کی ہے - اس کے برخلاف کسی محدث یا مفسر کا قول قابل تسلیم نہیں ہے -

پنجم : جسقدر کلام الہی جناب پیغمبر خدا صلعم پر نازل ہوا وہ سب بین الدفتین موجود ہے، ایک حرف بھی اس سے خارج نہیں ہے - اگر ہو تو کوئی آیت قرآن مجید کی بطور یقین قابل‌عمل نہیں رہتی، کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی ایسی آیت خارج رہ گئی ہو جو آیات موجودہ بین الدفتین کے برخلاف ہو - فقط نہ ملنا کسی آیت کا اسکے عدم وجود کی دلیل نہیں ہوسکتا -

ششم : کوئی انسان سوائے رسول خدا صلعم کے ایسا نہیں ہے جسکا قول و فعل بلا سند قول و فعل رسول کے دینیات میں قابل تسلیم ہو یا جسکے عدم تسلیم سے کفر لازم آتا ہو اس کے برخلاف اعتقاد رکھنا شرک فی النبوۃ ہے - مقصود یہ ہے کہ جس طرح عام انسانوں اور پیغمبروں میں تفاوت ہے اسیطرح ان کے قول و فعل میں بھی تفاوت ہے -

ہفتم : دینیات میں سنت نبوی علیٰ صاحبہا الصلوۃ والسلام کی اطاعت میں ہم مجبور ہیں اور دنیاوی امور میں مجاز اس مقام پر سنت کے لفظ سے میری مراد احکام دینی ہیں فقط -

ہشتم : احکام منصوصہ احکام دین بالیقین ہیں اور باقی مسائل اجتہادی اور قیاسی سب ظنی ہیں -

نہم : انسان خارج از طاقت انسانی مکلف نہیں ہوسکتا . پس اگر وہ ایمان پر مکلف ہے تو ضرور ہے کہ ایمان اور اس کے وہ احکام جن پر نجات منحصر ہے عقل انسانی سے خارج نہوں مثلاً ہم خدا کے ہونے پر ایمان لانے کے مکلف ہیں مگر اسکی ماہیت ذات کے جاننے پر مکلف نہیں -

دہم : افعالِ مامورہ فی نفسہ حسن ہیں اور افعالِ ممنوعہ فی نفسہ قبیح ہیں اور پیغمبر صرف ان کے خواص حسن یا قبح کے بتانے والے ہیں جیسے کہ طبیب جو ادویہ کے ضرر و نفع سے مطلع کردے - اس مقام پر لفظ افعال کو ایسا عام تصور کرنا چاہیے جو افعال جوارح اور افعال قلب وغیرہ سب پر شامل ہو -

یازدہم : تمام احکام مذہب اسلام کے، فطرت کے مطابق ہیں، اگر یہ نہو تو اندھے کے حق میں نہ دیکھنا اور سوجھا کے حق میں دیکھنا گناہ ٹھہرسکیگا -

دوازدہم : وہ قویٰ جو خدا تعالیٰ نے انسان میں پیدا کیے ہیں ان میں وہ قویٰ بھی ہیں جو انسان کے کسی فعل کے ارتکاب کے محرک ہوتے ہیں اور وہ قوت بھی ہے جو اس فعل کے ارتکاب سے روکتی ہے ۔ ان تمام قویٰ کے استعمال پر انسان مختار ہے مگر ازل سے خدا کے علم میں ہے کہ فلاں انسان کن کن قویٰ کو اور کس کس طور پر کام میں لاویگا، اس کے علم کے برخلاف ہرگز نہوگا ۔ مگر اس سے انسان ان قویٰ کے استعمال یا ترک استعمال پر جبتک کہ وہ قویٰ قابل استعمال کے اسمیں ہیں مجبور نہیں متصور ہوسکتا ۔

سیزدہم : دینی احکام اُن مجموع احکام کا نام ہے جو یقینی من اللہ ہیں فقط ۔

چہاردہم : احکام دین اسلام دو قسم کے ہیں ایک وہ جو اصلی احکام دین کے ہیں اور وہ بالکل فطرت کے مطابق ہیں، دوسرے وہ جن سے ان اصلی احکام کی حفاظت مقصود ہے مگر اطاعت اور عمل میں ان دونوں کا رتبہ برابر ہے ۔

پانزدہم : تمام افعال و اقوال رسول خدا کے سچائی سے تھے، مصلحت وقت کی نسبت رسول کیطرف کرنی سخت بے ادبی ہے جسمیں خوف کفر ہے ۔

مصلحت وقت سے میری مراد وہ ہے جو عام لوگوں نے مصلحت وقت کے معنی سمجھے ہیں یعنی ایسے قول یا فعل کو کام میں لانا جو درحقیقت بیجا تھا مگر مصلحت وقت کا لحاظ کر کر اسکو کہدیا یا کر دیا ۔

اگرچہ ان کے سوا اور چند اصول بھی ہیں مگر آجتک جو کچھ تحریر ہوئی ہے وہ اکثر یا قریب کل کے سوائے ایک آدھ مسئلہ کے انہیں اصول پر مبنی ہے ۔ پس اگر بزرگان سہارنپور ان اصول کی غلطی سے مجھے مطلع فرماوینگے میں دل و جان سے شکر ادا کرونگا ۔ والسلام

سید احمد

(۲۰)

بنارس
۵ نومبر سنه ۱۸۷۳ع

مخدوم و مکرم من جناب عبدالحق صاحب سلمه الله تعالیٰ

بعد سلام مسنون عرض یه هے که آپ نے جو عنایت نامه میرے نام «سید الاخبار» دهلی نمبر ۱۷ میں چھاپا هے اس کا شکریه ادا کرتا هوں اور اُس کے جواب میں یه عرض هے که آپ جو یه استفسار فرماتے هیں که مدرسة العلوم مسلمانان میں کون سے علوم هوں گے جن سے اهل اسلام ترقی دنیا حاصل کریں گے؟ تو اگر آپ از راه عنایت اُس طریقهٔ تعلیم مسلمانان پر غور فرماویں گے جو کمیٹی میں پیش هوا هے اور همراه پرچه «تہذیب الاخلاق» مطبوعه ۱۵ ذی الحجه ۱۲۸۹ھ تقسیم هوا هے تو آپ کو ان سب علوم کا جو مدرسة العلوم مسلمانان میں پڑھانے تجویز هوئے هیں بخوبی حال معلوم هوجاوے گا اور اس وقت آپ یه رائے قائم فرماسکیں گے که ان علوم کے پڑھنے سے دین اور دنیا دونوں میں ترقی هونے کی امید هے یا نہیں؟ آپ نے تصور فرمایا هے که مدرسة العلوم کی تعلیم سے هاتھ آنا سرکاری نوکریوں کا، اصلی مقصد هے اس لیے آپ فرماتے هیں که سرکار میں اتنی نوکریاں کہاں هیں جو مسلمانوں کو دیگی.

جناب من! آپ نے مقصود مدرسة العلوم پر غور نہیں فرمایا هے۔ اس کا مقصد یه هے که مسلمان علوم و فنون میں ایسی تعلیم پا جائیں که بلا ذریعهٔ نوکری خود اپنے قوت بازو سے اپنی معاش پیدا کریں اور جو که مدارس سرکاری میں بجز نوکری پیشه بننے کے یه بات حاصل نہیں اس لیے مستقل مدرسه کے قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی هے۔

آخر کو جو آپ نے نصیحت ناپائداری دنیا لکھی هے اور ارقام فرمایا هے که انسان کو لازم هے که هر دم کو دمِ واپسیں جانے اور الله کی یاد سے غافل نه هو، بلا شبه یه عمده نصیحت هے مگر یه ایسی بات هے که اس کو هر کوئی اعلیٰ و ادنیٰ، عالم و جاهل سب جانتے هیں مگر افسوس که کرتا کوئی نہیں۔ اگر آپ خود هی اس پر عمل رکھتے هوتے تو آخر خط میں یه ارقام نه فرماتے که «نحن منتظر الجواب» کیوں که آپ کو یقین تھا که آپ میرا جواب پہنچنے تک زنده رهیں گے۔ اُس وقت آپ کو اپنی اس نصیحت کا که هر دم کو دمِ واپسیں جاننا چاهیے کیوں خیال نه رها؟

مجھه سے آپ سے ملاقات نہیں هے اور نه آپ کے حال سے واقف هوں اس لیے میں نہیں جانتا که آپ کس حال میں هیں؟ مگر میں نہایت ادب اور عاجزی سے

پوچھتا ہوں کہ آپ نے اپنے رہنے کی کبھی کوئی کچی یا پکی حویلی بھی بنوائی ہے؟ برسات کی تکلیف سے بچنے کے لیے گھر کی چھت پر مٹی ڈلوائی ہے؟ کبھی اپنے رہنے کے لیے چھپر ڈلوایا ہے؟ آپ کے پاس پہننے کے کے جوڑے ہیں؟ جن میں سے ایک آدھ تو آپ پہنے ہوئے ہوں گے اور باقیوں کو آیندہ پہننے کے لیے رکھا ہوگا۔ کم سے کم نان‌بائی یا بھٹیارہ کو صبح شام کی روٹی پکانے کا حکم دیتے ہوں گے اور اس ماہ مبارک رمضان میں سحری کے لیے بھی کچھ اُٹھا رکھتے ہوں گے۔ مگر آپ کو اس نصیحت پر کبھی عمل کرنے کا اتفاق نہیں ہوتا کہ شاید «ہمیں نفس نفسِ واپسیں بود»۔پس جس بات پر کہ آپ کبھی عمل نہیں فرماتے دوسروں کو اس کے کرنے کی کیوں نصیحت فرماتے ہیں؟ جناب ایسی باتیں کہہ دینی اور لکھ دینی بہت آسان ہیں مگر اس پر کسی کو عمل کرتے نہیں دیکھا۔

بندہ نے بھی زمانہ دیکھا ہے۔ بڑے بڑے مقدس عالموں کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں۔ بڑے بڑے بزرگوں اور درویشوں کی جوتیاں سیدھی کی‌ہیں مگر «ابیض نورانی» کا سب کو محتاج پایا۔ پھر بھلا آپ ایسی باتیں جاہل مسلمانوں کے برباد کرنے کو کیوں فرماتے ہیں؟ ہمارے دین میں کچھ تنگی نہیں ہے۔ جس سے خدا اور رسول نے منع فرمایا اس سے ہم کو پرہیز کرنا چاہیے۔ جس چیز سے ہم کو منع نہیں کیا وہ ہمارے لیے حلال اور مباح اور خدا کی نعمت ہے۔ ہم کو شریعت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ کی مطابقت میں خدا کی نعمتوں کو لوٹنے دو برائے خدا آپ کو کیا نقصان ہوتا ہے؟ وہ تو ہمارے خدا کی نعمتیں ہیں، اس نے ہمارے لیے بنائی ہیں۔ پھر ہم نہ لوٹیں گے تو کون لوٹے گا۔ ہاں خدا سے یہ دعا مانگو کہ ہم ان نعمتوں کے سبب سے مغرور نہ ہو جائیں اور اپنے خدا کو جس نے وہ نعمتیں ہمارے لیے وقف کردیں نہ بھول جائیں۔ مروت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ آدمی اپنی ذات سے زیادہ دوسروں کی بھلائی پر کوشش کرے۔ پس آپ بھی اپنے بھائی مسلمانوں کی ترقی کے لیے کوشش کیجیے اور لوگوں سے مدرسۃ العلوم مسلمانان کے لیے للہ چندہ مانگتے پھرئیے اور جمع کرکے میرے پاس بھیجتے جائیے۔ حقیقت میں یہ بات، ہر دم کو دمِ واپسیں سمجھنے پر عمل کرنے کی ہوگی۔ کیونکہ وہ کام اپنے لیے نہ ہوگا بلکہ دوسروں کے لیے ہوگا۔ امید ہے کہ آپ میری اس عرض پر دلی توجہ فرمائیں گے۔ والسلام علیٰ من اتبع الہدیٰ

راقم آثم سید احمد

(۲۱)*

علی گڑھ
۶ جون ۱۸۸۳ع

مخدومی جناب سید فرزند احمد صفیر[1] تخلص بلگرامی تسلیم

عنایت‌نامہ پہنچا. میں خیال کرتا ہوں کہ کوئی مقدمہ مہر کا ہے جس میں « تنکہ » کی تحقیقات منظور ہے، آپ مجھکو اس کی تحقیق سے معاف فرمائیں - مجھے کچھہ علم نہیں ہے' کتب تواریخ پر غور کرنے سے ہر شخص تحقیق کر سکتا ہے - مجھے ان دنوں فرصت بھی نہیں ورنہ ہندوستانی شاعری[2] کے مادہ میں کچھ لکھتا - آیندہ دیکھا جائے گا[3]
والسلام

خاکسار

سید احمد

* یہ رقعہ راقم کو صفیر بلگرامی (۱۲۴۹—۱۳۰۷ ھ) کی تذکرہ «جلوۂخضر» (۲ : ۲۱۰) مطبوعہ آرہ (بہار) ۱۸۸۵ع میں ملا ہی یہاں وہیں سی نقل کیا جاتا ہی - یہ تذکرہ اب بہت کمیاب ہی.

۱ ـــ میر صفیر بلگرامی کی بزرگوں کا وطن بلگرام تھا لیکن وہ آرہ (بہار) میں متمکن ہوگئی تھی - وہ امان علی سحر کی شاگرد تھی اور دبیر سی بھی انہوں نی فیض حاصل کیا تھا اور آخر عمر میں غالب کی شاگردی کا بھی انہیں فخر حاصل ہوا تھا لیکن انہوں نی دہلی میں غالب سی اپنی ملاقات کا جو تفصیلی حال لکھا ہی وہ بہت مشکوک ہی ۔ تفصیل کی لیی دیکھیی «احوال غالب» : ۵۷—۷۷ مرتبہ مختار الدین احمد مطبوعہ انجمن ترقی اردو ہند (۱۹۵۳)

۲ ـــ صفیر اس زمانی میں اردو شعرا کا ایک تذکرہ «جلوۂ خضر» مرتب کر رہی تھی جسکی ابتدا میں اردو شاعری اور زبان کی مسئلہ پر بھی انہوں نی اظہار خیال کیا تھا - وہ «تنکہ» کی تحقیق کی علاوہ اس موضوع پر بھی سرسید سی مستفید ہونا چاہتی تھی -

۳ ـــ صفیر بلگرامی نی اپنی تذکری «جلوۂ خضر» میں سر سید کی متعلق جو کچھہ لکھا ہی اس کا درج کرنا یہاں غیر متاسب نہ ہوگا :

نجم الدولہ جناب سید احمد خاں صاحب بہادر

یہ وہ شخص مشہور و معروف اور ممدوح و موصوف ہی جسکی صفت میں یہ مصرع جو حضرت غالب نی بھی لکھا تھا کافی ہی ع

مادح خورشید مداح خود است

واقعی سید صاحب نی اپنی قدر و مقدار کو ہم اہل ہند میں اس قدر ترقی دی ہی کہ ان کی درجہ تک پہنچنا کیا معنی ان کی درجہ کو سمجھنا ہی اپنی درجہ‌کو بڑھانا ہی . یہ ہماری زمانی کی خوش نصیبی ہی کہ ہم میں ایسا شخص مستقل مزاج، ثابت قدم اپنی دھن کا پیدا ہوا جس نی سب کو ایک سری سی چونکا کر غور و فکر میں موصوف کر دیا اب آگی

فکر ہر کس بقدر ہمت اوست

یہ محل ان کی کاروائیوں کا لکھنی کا نہیں ورنہ جی چاہتا تھا . بہر حال مجھہ سی بھی کبھی کبھی رسل و رسائل کا طریقہ جاری ہی ، میں نی بھی ایک خط لفظ « تنکہ » کی تحقیق میں لکھا تھا اور کچھ ہند کی شاعری کی باری میں مشورہ لیا تھا اس کی جواب میں تحریر فرمائی ہیں .

[اس کی بعد صفیر نی سر سید کا مذکورہ بالا خط نقل کیا ہی] .

(۲۲)*

علی گڑھ
۱۲ جنوری ۱۸۸۶ ع

مخدومی[۱]

آپ کا عنایت‌نامہ پہنچا، ممنون کیا - میں کسی قدر بیمار ہو گیا تھا اب خدا کے فضل سے اچھا ہوں - جو ترجمہ آیت کا[۲] آپ نے بطور مثبت بحذف دونوں نفیوں کے کیا ہے اور جو ترجمہ میں نے کیا ہے دونوں نفیوں کو قائم رکھ کر - دونوں ترجموں کا مطلب واحد ہے، مگر آپ کے ترجمے میں کسی قدر نقصان ہے - آپ کا ترجمہ یہ ہے : « سب کے سب اہل کتاب اس پر ایمان لاویں گے پیشتر اپنے مرنے کے » شبہہ جو آپ کو واقع ہوا ہے « بہ » کی ضمیر راجع کرنے میں ہوا ہے - اس آیت سے پہلی آیت میں « وقولھم انا قتلنا المسیح » ہے « بہ » کی ضمیر راجع ہے «قولھم» کی طرف معہ انکے مقولے کے، نہ حضرت مسیح کی طرف - اب معنی یہ ہوئے کہ سب کے سب اہل کتاب حضرت مسیح کے قتل پر یقین کریں گے پیشتر اپنے مرنے کے - اس کے آگے[۳] ہے «ویوم القیامۃ یکون (عیسیٰ) علیھم شھیدا» .

,,علیٰ'' کا لفظ واسطے جرح یا نقصان یا خلاف کے آتا ہے - پس مطلب یہ ہوا کہ قیامت کے دن حضرت عیسیٰ برخلاف ان کے یقین کے شاھد ہوں گے . نون ثقیلہ مع لام تاکید اس فعل کے وقوع کو زمانۂ مستقبل میں لازمی و ضروری کردیتا ہے -

---

*بنام احمد بابا مخدومی، باروت‌خانہ، لاہور . یہ خط راقم کو انسٹی‌ٹیوٹ گزٹ، مورخہ ۹ مارچ ۱۹۱۰ء میں ملا ہے ایڈیٹر کا ایک تشریحی نوٹ بھی آیت زیر بحث کا مطلب پوری طرح واضح کرنے کے لئے درج ہے .

۱ــ یہ خط مکتوب‌الیہ نے حالی کو بھیجا تھا کہ «حیات جاوید» میں ولادت مسیح کا جہاں ذکر ہے وہاں درج ہو . بعد کو انھوں نے سرسید کا خط حالی کے جواب کے ساتھ انسٹیٹوٹ گزٹ کے ایڈیٹر کو اشاعت کے لیے بھیج دیا تھا .

۲ــ سرسید نے تفسیر قران میں آیت « و إن من أهل الکتاب إلا لیؤ منن به قبل موته و یوم القیامة یکون علیھم شهیداء» کا ترجمہ کیا ہے : اور نہیں کوئی اہل کتاب میں مگر یہ کہ یقین کرے ساتھ اس کے (یعنی حضرت عیسیٰ کے صلیب پر مارے جانے کے) قبل اپنے مرنے کے (یعنی بعد مرنے کے وہ جان لیگا کہ صلیب پر حضرت عیسی ان پر گواہ ہونگے یعنی اہل کتاب کو اپنی زندگی میں جو عقیدہ تھا اس کے برخلاف گواہی دیں گے) سورۂ نساء آیت : ۱۵۷ .

اس ترجمے سے ان کے دل میں کئی شکوک و شبہات پیدا ہوئے اور انھوں نے سرسید کو لکھ بھیجے . مندرجہ بالا خط انھیں شبہات کے جواب میں سرسید نے انھیں لکھا ہے .

سید میر حسن سیالکوٹی کو بھی سرسید نے ایسے ہی شبہات کے جواب میں ایک خط لکھا تھا - انھوں نے سرسید کا وہ خط مخدومی کو بھیجنے کا وعدہ کیا تھا لیکن یاددہانیوں کے باوجود وعدہ پورا نہ ہوسکا .

۳ــ اصل اخبار میں : آگئے .

مگر زمانہ موجود میں بھی اس فعل کے وقوع کی نفی اس کو لازم نہیں - ,,فلاں شخص اس بات کو ہرگز نہیں مانےگا،، اس جملے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اب مانتا ھے آیندہ نہیں مانےگا - ,,وہ کہیگا کہ حضرت مسیح کو مار ڈالا ھے،، اس سے یہ مراد نہیں ھے کہ وہ اب نہیں کہتا - ایسے موقع پر مضارع کے صیغے فائدہ استمرار کا دیتے ھیں یعنی کہے جاویگا کبھی اس کو مانے گا نہیں - اردو ترجمے میں جو کسی فعل کو مستقبل بنایا جاتا ھے اور ,,گا،، اُس میں شامل کیا جاتا ھے تو کوئی لفظ دونوں کو ملانے کے لئے بڑھایا جاتا ھے - جیسا کہ آپ نے « لاویں گے » میں « لاویں » کا لفظ داخل کیا ھے مگر یہ صحیح نہیں - لانے کا لفظ اردو زبان میں ظاہر کرتا ھے کہ پہلے وہ شئے نہ تھی - حالانکہ قرآن کے الفاظ سے اس شئے کا موجود نہ ھونا ظاھر نہیں - ایمان کے لفظ سے معنی خاص سمجھنا ھی غلط ھے خصوصاً جب کہ « بہ » کی ضمیر «قولھم» کی طرف ھے نہ حضرت مسیح کی طرف -

«یؤمنون» کا ترجمہ یقین کریں قران مجید کے سیاق کے میری دانست میں نہایت مناسب ھے - معلوم نہیں کہ لفظ «کرے» کو آپ نے کیا سمجھا، ھے وہ تو معنی استقبال کے دیتا ھے اور استمرار کا اشارہ بتاتا ھے جو خاص سیاق آیت کا ھے -

,, بہ ,, کا استعمال اردو زبان کے محاورے میں فائدہ تاکید کا بھی دیتا ھے - اس لفظ کا استعمال کس کس طرح پر ھوتا ھے لکھنا طویل بات ھے - مگر ترجمے میں لفظ (یہ کہ) وھی فائدہ دیتا ھے جو لام تاکید و نون ثقیلہ نے دیا ھے -

مطلب آیت کا یہ ھے کہ یہود اپنی بات پر تمام عمر یقین کریں گے کہ انھوں نے عیسیٰ کو مار ڈالا[1] : والسلام

خاکسار

سید احمد

[1] ــــ حالی نے سرسید کا یہ خط احمد بابا کو واپس کردیا اور بعد میں یہ سطریں لکھیں :

جناب مولوی احمد بابا مخدومی دام مجدھم

عنایت نامہ پہنچا، اس خاص عنایت کا شکریہ قبول ہو - بلا شبہ سر سید علیہ الرحمۃ کی یہ تحریر اس قابل ہے کہ «حیات جاوید» میں آپ کے خط کے ساتھ اس کو درج کیا جاتا .

لیکن چونکہ اب امید نہیں ہے کہ « حیات جاوید » کو تیسری بار چھپواسکوں اس لیے سردست اس کتاب میں درج ہونا غیر ممکن ہے - پہلے دونوں ایڈیشن ڈیوٹی شاپ میں پڑے ہوئے ہیں پھر کس امید پر تیسرا ایڈیشن چھاپنے کی کوئی جرأت کر سکتا ہے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ آپ اپنی کتاب میں اور میں اپنے نسخہ میں حاشیہ پر اس عبارت کو درج کراوں اس کے سوا کوئی تدارک نہیں ہو سکتا - زیادہ نیاز

خاکسار

الطاف حسین حالی

از پانی پت

(۲۳)*

علی گڑھ
۵ جون سنہ ۱۸۸۶ع

شفیق من

میرے پاس سول سروس کے امتحان [کے] قواعد نہیں ھیں - ھمارے کالج میں ایک سال سے سول سروس کلاس قائم ھوا ھے - بارہ تیرہ برس تک کی عمر کے لڑکے داخل ھوسکتے ھیں - اقلیدس کی فرسٹ بک اور حساب اور انگریزی کی ابتدائی کتابیں پڑھنے کی لیاقت ھو -

ماھواری خرچ ایک طالب علم کا پچاس روپیہ ماھواری ھوتا ھے - والسلام

خاکسار

سید احمد

* شیخ فرید احمد امروھہ کے باشندے تھے اور اپنے معاصرین میں بعض حیثیتوں سے ممتاز . سر سید اور مختلف مشاھیر سے ان کی خط و کتابت تھی - جناب خلیق احمد نظامی صاحب کی عنایت سے حالی، نذیر احمد، اقبال، شیخ عبدالقادر وغیرھم کے بہت سے خطوط شیخ صاحب کے نام دیکھنے میں آئے - سر سید کے چھ غیر مطبوعہ رقعات بھی جو یہاں درج کیے جاتے ھیں انھیں کی عنایت سے راقم کو حاصل ھوئے ھیں -

۱ـــ ۱۸۶۸ع میں سر سید کو خیال ھوا کہ عام ھندوستانیوں کے خواہ ھندو ھوں خواہ مسلمان، تعلیم کی غرض سے یورپ کے سفر پر آمادہ کرنے اور ان کی مالی امداد کے لیے ایک ایسوسی‌ایشن قائم کی جائے اور فیس ممبری دو روپے ماھوار رکھی جائے جو بطور ایک فنڈ کے یورپ کے سفر کے لیے جمع ھوتا رھے' مگر اس وقت اس میں کامیابی نہیں ھوئی- ھندو یورپ کا سفر کو مذھب اور ذات کے قواعد کے خلاف سمجھتے تھے اور مسلمان بھی اسی قسم کے توھمات رکھتے تھے-

۱۸۸۲ع میں جب ھندوستانی تعلیم کے لیے ولایت جانے لگے اس وقت سر سید کو پھر خیال ھوا کہ عام لڑکوں خصوصاً مسلمانوں کے لیے حالت موجودہ میں سول سروس کا امتحان ولایت جاکر پاس کرنا ناممکن معلوم ھوتا ھے - قاعدہ کے مطابق ۱۹ برس کی عمر میں ولایت جاکر سول سروس امتحان پاس کرنا ھوتا تھا - حالانکہ امرا کے لڑکے ۱۹ برس کی عمر تک بچے سمجھے جاتے تھے اور بقول سر سید اس وقت تک تعویذ گنڈوں کی ھیکل ان کے گلے سے نہیں اترتی تھی- اس لیے یہ ایسوسی ایشن انھوں نے قائم کی اور مدرسۃ العلوم میں ایک خاص کلاس قائم کی جس کی تعلیم کا طریقہ ایسا مقرر کیا گیا تھا کہ جس سے طالب علم کو ولایت پہنچ کر سول سروس کے امتحان میں مدد ملے - چندہ سے چار ھزار ایک سو روپیہ جمع ھوگیا تھا اور سرسید نے یہ رقم الہ‌آباد بینک میں جمع کرادی تھی - دیکھیے حیات جاوید (۱ : ۵۵۲)

خواجہ حالی دوسری جگھہ لکھتے ھیں : ایک اور تدبیر ترقی تعلیم کی (جو قوم کی معمولی بے پروائی سے براہ راست پوری نہ ھوسکی) سول سروس کلاسوں اور سول سروس فنڈ ایسوسی ایشن کا قائم کرنا تھا جن کو سرسید نے اس غرض سے قائم کیا تھا کہ جو مسلمان اپنی اولاد کو ولایت کی تعلیم کے لیے تیار کرنا چاھیں ان کو محمڈن کالج میں ایک خاص طریقہ پر ابتدائی تعلیم دی جائے - اور بعد امتحان کے جو لڑکے ولایت میں جانے کے قابل سمجھے جائیں ان کو چندہ کے ذریعہ سے مدد دی جائے -

اگرچہ اور طریقوں سے ولایت کی تعلیم کی راہ کھل گئی مگر اس تدبیر سے کچھ کامیابی نہیں ھوئی، اور آخرکار وہ کلاس اور ایسوسی ایشن دونوں توڑدی گئیں - حیات جاوید (۲ : ۶۲۱) -

تفصیل کے لیے علیگڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ مورخہ ۱۱ اگست سنہ ۱۸۸۳ دیکھا جائے جہاں اس موضوع پر سر سید کا مفصل مضمون موجود ھے-

(۲٤)

علی گڈھ
۲٤ جولائی سنہ ۱۸۸۷ع

مخدوم من اڈیٹر اخبار آزاد[1]

میں نے نہایت خوشی سے آپ کے اخبار مورخہ ۲۲ جولائی کو جس میں راجا جنگ بہادر خاں بہادر سی آئی ای راجا نان پارہ کے وظیفے کا ذکر ھے پڑھا۔ میں آپ کو اطلاع دینا چاھتا ھوں کہ محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ کے مھتمم نہایت خوشی بلکہ احسان مندی سے اس امر کو منظور کریں گے کہ جس ضلع کے لوگ اسکالرشپ کے لیے روپیہ جمع کرکے دیں اُسی ضلع کے طالب علم کو بشرطیکہ وہ اس کا مستحق ھو اسکالرشپ دیا جاوے ۔ اور اگر اس ضلع کے لوگ اس طالب علم کو منتخب کرکے بھیجدیں تو اور زیادہ شکرگذاری کا باعث ھوگا ۔ استحقاق اس اسکالرشپ اور اس کے طریقۂ عطا پر حسب تفصیل ذیل لحاظ ھونا چاھیے :

۱ــــوہ طالب علم کالج کلاسوں میں سے کسی کلاس میں داخل ھونے کے لائق ھو ۔

۲ــــاس کا انٹرنس کے فرسٹ ڈویزن یا ایف اے کے فرسٹ ڈویزن میں پاس ھونا اوروں پر اس کے تقدم کی وجہ متصور ھوگی ۔

۳ــــدر حقیقت وہ بلا مالی استعانت کے اپنی تعلیم کالج کلاسوں میں جاری رکھنے کے قابل نہیں ھے ۔

٤ــــنیک چلن ، اشراف ، محنتی ، ذھین ھے جس سے آیندہ قوم کی بہبودی متوقع ھے ۔

٥ــــمقدار اسکالر شپ یا وظیفہ کی متعدد صورتیں ھیں ۔

اول ــــبلا کسی دوسرے خیال کے اس مقدار کا اسکالرشپ دینا جو کالج میں اس کلاس کے طالب علموں کے لیے مقدار اسکالرشپ معین ھے ۔

دوم ــــپہلے اس کے مربیوں سے دریافت کرنا کہ منجملہ اخراجات تعلیم کے تم کسقدر دے سکتے ھو ، جس قدر وہ دے سکیں بہتر اور بقیہ اخراجات کے پورا کرنے

۱ــــاخبار آزاد، لکھنؤ

کو اسے وظیفه اس مقدار کا دینا جس سے وہ اخراجات پورے ہوجاویں -

سوم ـــ اور اگر اس طالب‌علم کے مربی کچھ بھی مدد کرنے کے لایق نه ہوں تو کمیٹی ان فیسوں کو معاف کرنے میں جیسا که کرکٹ کی فیس یا معالجے کی فیس ہے جس میں دوسرے طالب‌علموں کا کوئی ادعاے مشترکه نہیں ہے مستعد ہے - ان کو منہا کرکے اس قدر وظیفه اس کو دینا جو اُس کے اخراجات تعلیم کو کافی ہو -

کالج میں جو وظیفے یا اسکالرشپیں ہیں وہ بھی اُس قاعدے سے دیے جاتے ہیں - پس جس ضلع کے بزرگ انہیں قواعد کے مطابق جس طالبعلم کو منتخب کر دیں گے بخوشی اسی کو اسکالرشپ یا وظیفه دیا جاوے‌گا -

لیکن اگر اس ضلع کے لوگ منتخب نه کرسکیں گے تو اُس وقت کمیٹی کسی مسلمان طالبعلم کو جو کسی ضلع کا رهنے والا ہو منتخب کرایگی -

اُمید ہے که آپ اپنے اخبار میں ان سطروں کو مہربانی سے جگه دیں گے - والسلام -

راقم خاکسار

سید احمد

(۲۵)*

علی گڑھ

۲۴ نومبر سنه ۱۸۸۸ع

صاحب من

میں نے آپ کے آج کے اخبار میں دیکھا ہے که ۲۲ ماہ حال کو جو تعلقداران اودھ کا جلسه نیشنل کانگریس کے برخلاف ہوا ہے اس کے حالات کے بیان کرنے میں ایک یا دو غلطیاں ہوگئی ہیں - نه تو یونیٹڈ انڈین پیٹریاٹک ایسوسی ایشن[1] کا نام بدلا گیا ہے اور نه ایسوسی ایشن نے گورنمنٹ کے پاس درخواست بھیجنے کی دقت کو اختیار کیا ہے - جمله دواقف جو وقوع میں آئے ہیں وہ مفصلهٔ ذیل ہیں -

یونیٹڈ انڈین پیٹریاٹک ایسوسی ایشن[1] جو میں نے بصلاح و مشورہ دیگر

*بنام ایڈیٹر پایونیر

[1] United Indian Patriotic Association.

بہی خواہان ملک کے قائم کی ہے اور جس کے ممبروں کی فہرست عنقریب میں آپ کے پاس بھیجوں گا اس میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل ہیں - مگر بعض ہندو دوستوں نے مجھ سے شکایت کی کہ تم نے اس ایسوسی ایشن کے قایم کرنے اور اس کے قواعد بنانے میں عموماً ہندو صاحبوں سے جو انڈین نیشنل کانگریس کے مخالف ہیں صلاح و مشورہ نہیں لیا جس سے وہ ناراض ہیں - میں نے کہا کہ جس طرح ان کی نارضامندی مٹ سکے، میں اس کے کرنے کو موجود ہوں -

اُس پر ایک تحریری یادداشت جس پر منشی نول کشور صاحب سی آئی ای کے دستخط ثبت ہیں میرے سامنے پیش کی گئی اور وہ یہ ہے -

« بماہ اکتوبر انجمن تعلقداران اودھ کی طرف سے جس میں ہندو اور مسلمان سب شامل ہیں ایک جنرل میٹنگ بمقام لکھنو قرار دی جاوے جو لوگ کہ گروہ تعلقداران میں شامل نہیں ہیں اُن کو از طرف انجمن تعلقداران اُس مجلس میں بلایا جاوے - اُس مجلس میں مفصلۂ ذیل کام ہوں جو مقدم ہیں -

اول : قواعد انڈین پیٹریاٹک ایسوسی ایشن کے پیش ہوں اور مجموعی مجلس سے جس میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل ہوں گے کنفرم[1] کیے جاویں اور اگر کچھ ترمیم یا اضافہ مناسب ہو کیا جاوے ؛ خواہ ازسر نو بنائے جاویں -

دویم : اس مجلس میں یہ تجویز ہوجاوے کہ اس متفقہ ایسوسی ایشن کو کیا کیا کام کرنے چاہییں - ہر ایک کام کی تجویز و تقسیم کی جاوے اور ہر کام کے لیے جداگانہ کمیٹیاں اور اس کے سکریٹری قرار دیے جاویں »

میں نے اس تجویز کو منظور کیا اور جو جلسہ کہ ۳ نومبر کو لکھنؤ میں ہوا اسمیں میں حاضر ہوا - لیکن برخلاف اس یادداشت کے راجا شیو پرشاد بہادر سی ایس آئی نے یہ قرار دیا کہ لکھنؤ میں ایک مستقل سنٹرل ایسوسی ایشن بطور اینٹی کانگریس[2] کے بہ سر پرستی ہزہائنیس مہاراجا بنارس قائم ہو اور اس کا نام انڈین لائل ایسوسی ایشن[3] رکھا جاوے -

چونکہ میری رائے یہ ہے کہ جسقدر متعدد اینٹی کانگریس کمیٹیاں قائم ہوں ہندوؤں کی یا مسلمانوں کی ان سے ہماری پیٹریاٹک ایسوسی ایشن کے مقاصد کو

۱- Confirm ۲- Anti-Congress ۳- Indian Loyal Association

مدد پہنچے گی - میں نے اس میں کچھ عذر نہیں کیا اور بخوشی اس کمیٹی کے ممبروں میں اپنا نام شامل کیا اور راجا صاحب نے اپنی مہربانی سے باوجود ہمارے عذر کرنے کے مجھکو اور راجا صاحب دربھنگا کو اس نئی ایسوسی ایشن کا آنریری سیکریٹری مقرر کیا -

اس کے بعد راجا صاحب نے دو تجویزیں پیش کیں اور چاہا کہ اُن پر سب متفق ہوں اور اجلاس سے منظور ہوجاویں -

اول یہ کہ پیٹریاٹک ایسوسی ایشن، انڈین لائل ایسوسی ایشن جدید کی جو اس وقت قائم ہوئی ہے بطور ایک برانچ کے قراردی جاوے اور اس کا نام تبدیل کرکے برانچ آف انڈین لائل ایسوسی ایشن[1] قرار دیا جاوے - چونکہ یہ امر بالکل بر خلاف اس یادداشت کے تھا جو میرے سامنے پیش ہوئی تھی میں نے اس کو منظور نہیں کیا اور نہ اسکا منظور کرنا بلا اجازت ممبران پیٹریاٹک ایسوسی ایشن کے میرے اختیار میں تھا -

دوم یہ کہ راجا صاحب کے پاس ایک درخواست موسومہ گورنمنٹ تھی جسپر کچھ لوگوں کے اور مہاراجا صاحب بنارس کے دستخط تھے - میں نے خود اس درخواست کو نہیں دیکھا لیکن اس درخواست کی بنا پر راجا صاحب نے چاہا کہ مندرجۂ ذیل دو رزولیشن اجلاس سے منظور کئے جاویں اور اس درخواست پر میں بھی اور حاضرین جلسہ بھی دستخط کردیں اور وہ رزولیشن یہ ہیں :

«راجا شیوا پرشاد صاحب ستارۂ ہند اس بات کی تحریک کریں گے کہ بغرض اضافہ بعض دفعات قوانین مروجہ میں جہت انسداد تحریر و تقریر فساد انگیز و بغاوت خیز دیسی زبان میں گورنمنٹ سے درخواست کی جاوے »

« جس طرح پر کہ بھیم جی وغیرہ اکثر آدمی فساد انگیز اور بغاوت خیز دیسی زبان میں تحریر و تقریر برملا و عام میں کررہے ہیں اس جلسے کے نزدیک اسکا انسداد قانوناً پر ضرور کمیٹی لکھنؤ تجویز و تدبیر کرے» -

قبل اجلاس کے یہ دونوں ریزولیشن مجھکو دکھائے گئے تھے - جن لوگوں نے مجھکو دکھائے میں نے اُن سے کہا کہ میں ان رزولیشنوں سے متفق نہیں ہوں - بنگالیوں کو ہرگز بدخواہ گورنمنٹ نہیں سمجھتا، گو کہ انہوں نے نہایت بری طرح پر کاروائی کی ہے - کانگریس والوں سے ہمکو کچھ عداوت نہیں ہے کہ ان کو فوجداری میں

---

[1] Branch of the Indian Loyal Associaton.

ماخوذ کرانے کی تدبیریں کریں - ہم میں اور ان میں رائے کا اختلاف ہے - ہم سمجھتے ہیں کہ جو کچھ وہ چاہتے ہیں ہم مسلمانوں کے لیے اور راجپوتوں کے لیے بالتخصیص اور ہمارے ملک کی دیگر اقوام کے ہندوؤں کے لیے اور بالتخصیص ملک کے امن کے لیے نہایت مضر ہے اس لیے ہم اس کے برخلاف ہیں - اگر ان کی کاروائی سے ملک میں فساد ہونے کا اندیشہ ہے اور میری رائے میں بھی بلاشبہہ اندیشہ ہے تو یہ گورنمنٹ کا کام ہے جو کچھ چاہے وہ کرے - ہمکو کسی درخواست دینے کی ضرورت نہیں ہے -

میں نے ان لوگوں سے صاف طور پر کہدیا ہے کہ اگر یہ ریزولیشن میٹنگ میں پیش ہوں‌گے یا تو میں میٹنگ میں نہ جاؤں‌گا اور نہ شریک ہوں‌گا اور اگر شریک ہوں‌گا تو ان ریزولیشنوں کی سخت مخالفت کروں‌گا -

مجھکو یقین ہوا تھا کہ یہ دونوں ریزولیوشن اجلاس میں پیش نہ ہوں‌گے - میں جب اجلاس میں گیا تو میں نے میز پر دیکھا کہ راجا صاحب نے دونوں رزولیوشن لکھے ہیں اور میر پر رکھے ہیں - مگر میں خدا کا شکر کرتا ہوں کہ ایسے امور پیش آئے جس کی اطلاع آپ کے کارسپانڈنٹ[1] نے آپ کو کی ہوگی کہ کچھ بھی کاروائی میٹنگ میں نہ ہوسکی اور صرف ایک ریزولیوشن پاس ہوا کہ یہ جلسہ انڈین نیشنل کانگریس کے برخلاف ہے اور اگر کوئی شخص ہندو یا مسلمان اضلاع شمال و مغرب اور اودھ سے الہ‌آباد کے جلسۂ کانگریس میں جاوے وہ اُن ملکوں کا ڈیلیگیٹ متصور نہ ہوگا -

میں اور تمام جلسہ اس رزولیوشن کا موید ہوا اور یہ رزولیوشن پاس ہوا - میرے ہاتھ میں اس قدر کام ہیں کہ امکان سے خارج تھا کہ میں اس نئی ایسوسی ایشن کے سیکریٹری ہونے کا بوجھ اُٹھاسکتا اس لیے میں نے سکریٹری منتخب ہونے کی عزت جو مجھکو دی گئی اسکا شکریہ ادا کیا لیکن اس کے ساتھ اپنا استعفاء بھی پیش کردیا -

ہماری انڈین یونائیٹڈ پیٹریاٹک ایسوسی ایشن جس حیثیت سے کہ قائم ہوئی تھی اور جس میں ہندو اور مسلمان دونوں ممبر ہیں اسی حیثیت سے قائم ہے اور جسقدر اور ہندو دوست ہمارے شریک ہیں ہم نہایت خوشی سے اُن کو شریک کرنے کو موجود ہیں اور جسطرح کہ پیٹریاٹک ایسوسی ایشن کی کاروائی ہوتی رہی ہے اسی طرح ہوتی رہے گی -

آپ کا نیازمند

سید احمد

(۲۶)*

علی گڑھ
۷ جنوری ۱۸۹۰ع

مشفقی]

لاهور کی کانگریس کی تین جلدیں هیں اور ۲ روپیه ۱۲ آنه کل کی قیمت۔ محصول علیحدہ هے ۔ حال کی کانگریس کی رپورٹ دو مهینے میں چھپ کر تیار هوگی ۔

والسلام

خاکسار
سید احمد

(۲۷)*

علی گڑھ
۲۴ مارچ ۱۸۹۰ع

[مشفقی]

قیمت لکچر مولوی نذیر احمد معه دیگر مضامین و نظم بابت مقام لاهور ۹ آنه، قیمت لکچر مولوی نذیر احمد صاحب معه دیگر مضامین بابت مقام علی گڑھ ۱۲ آنه، محصول ذمه خریدار هے ۔ والسلام

سید احمد

(۲۸)*

علی گڑھ
۱۶ اپریل [۱۸۹۰ع]

مشفقی

میں علی گڑھ سے باهر تھا، دونوں لکچر مرسل هیں ۔ لکچر مولوی نذیر احمد مقام لاهور ۹ آنه، لکچر مولوی نذیر احمد مقام علی گڑھ ۱۰ آنه ۔ محصول ۰۱/ ، = ایک روپیه ۰۴/ ۔ ۰۳/ آپکے باقی موجود هیں ۔ والسلام

خاکسار
سید احمد
سیکریٹری ایجوکیشن کانگریس

---

*بنام شیخ فریداحمد ، امروهه . رقعات ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۱ اور ۳۸ غیر مطبوعه هیں اور پهلی مرتبه پیش کیے جارهے هیں۔ سرسید کے اصل خطوط جناب خلیق احمد نظامی، نبیرۂ شیخ فرید احمد کے پاس محفوظ هیں ۔ ان رقعات کے لیے راقم نظامی صاحب کا ممنون هے ۔

(۲۹)*

[الہ آباد][1]

۲ فروری ۱۸۹۳ ع

مشفقی[2] منشی شام بہاری لال صاحب

نجم الدین[3] عرف ٹُنو کو یکم جنوری سے بارہ روپیہ ماہواری کے حساب سے محمڈ[ن] ایجوکیشنل کانفرنس[4] سے تنخواہ ملا کرے گی - آپ لالا سری لال کے ہاں سے منجملہ مبلغان کانفرنس بیس روپیہ منگا لیجیے - بارہ روپیہ تو نجم الدین کو بابت ماہ جنوری دے دیجیے اور کانفرنس کے اخراجات میں لکھیے اور یہ روپیہ بابت کرایہ ریل آمد و رفت نجم الدین کانفرنس کے حساب میں لکھیے اور وہ آٹھوں روپیہ میری امانت روز نامچہ مدرسہ میں جمع کردیجیے - والسلام

خاکسار

سید احمد

*سرسید کے ہاتھ کا لکھا ہوا یہ خط منشی نجم الدین مرحوم کا عطیہ راقم الحروف کے پاس موجود ہے -

۱ــ حسب اطلاع منشی نجم الدین مرحوم، ورنہ اصل خط میں مقام کتابت درج نہیں -

۲ــ یہ وہی مشفق ہیں جنہوں نے جعلی چکوں کے ذریعہ کالج کی رقم میں ایک لاکھ کا غبن کیا تھا اور قومی سرمایہ کے اس طرح ضائع ہونے کا غم سرسید کو عمر بھر رہا .

۳ــ سرسید سے منشی نجم الدین کی ملاقات غالباً پہلی مرتبہ شبلی نعمانی کے توسط سے ہوئی - منشی صاحب خوش نویس اور صحیح نویس ہونے کے ساتھ زود نویس بھی تھے - شبلی کی ان سے ملاقات کتابوں کی نقل یا مسودات کی تبییض کے سلسلے میں ہوئی ہوگی - منشی جی اس وقت علی گڑھ کے فری اسکول میں نایب مدرس تھے - تنخواہ پانچ روپیہ ماہوار تھی تنخواہ کی کمی کی تلافی وہ نقل نویسی کی اجرت سے کیاکرتے تھے - حسن اتفاق سے اس زمانے میں سرسید کو ایک کتاب کی فوری نقل کی ضرورت ہوئی - شبلی سے ذکر آیا تو اُنھوں نے منشی جی کا ذکر ان سے کیا اور خود انہیں ایک خط لکھا - شبلی کے ہاتھ کا لکھا ہوا یہ خط منشی جی نے راقم کو دکھایا اور بعد میں لمبی بخش بھی دیا . یہ خط ۱
اب تک راقم کے پاس محفوظ ہے اس پر تاریخ تحریر درج نہیں لیکن حسب روایت مکتوب الیہ یہ خط ابتداے جون ۱۸۸۵ع کا لکھا ہوا ہے - منشی جی نے سرسید کے لیے کتاب کی نقل کرنے پر آمادگی ظاہر کی اور وہ ۱۵ جون سے سرسید کے یہاں آنے جانے لگے - منشی جی راقم کے استفسار پر یہ تو نہ بتا سکے کہ وہ کتاب کیا تھی جس کی نقل سرسید کو مطلوب تھی لیکن انہیں اس قدر یاد تھا کہ کتاب قلمی تھی ، عربی زبان میں تھی اور کتب خانۂ رام پور سے مستعار آئی تھی -

منشی نجم الدین کا تعلق بعد کو ہمیشہ کے لیے سرسید سے ہو گیا اور وہ اسکول سے مستعفی ہوکر سر سید کی ملازمت میں چلے آئے - منشی جی، سرسید کے مسودات کی تبییض کا کام کرنے لگے اور کچھ دنوں کے بعد سرسید نے اپنے خطوط بھی انہیں سے لکھوانے شروع کیے .

سرسید کی تصنیف میں "ازالۃ الغین" "ترقیم" اور "ابطال غلامی" کی تبییض اس زمانے میں منشی جی نے کی - یہ تین کتابیں اور سرسید کے کچھ رسالے کتب خانۂ دانش گاہ علی گڑھ میں اب بھی موجود ہیں .

۴ــ جنوری ۱۸۹۳ع تک سر سید ، منشی جی کی تنخواہ اپنی جیب سے دیتے رہے . انہوں نے اس عرصے میں اندازہ کر لیا کہ ان سے اور خدمات بھی بوجوہ احسن انجام پا سکتے ہیں چنانچہ انہوں نے ان کا تقرر محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں کردیا اور ساتھ ہی تنخواہ میں دو روپیہ کا اضافہ بھی کردیا -

(۳۰)*

علی گڑھ
۲ فروری ۱۸۹۴ ع

جناب مولانا و مخدومنا مولوی سید عبدالحق[1] صاحب

آپ کا نوازش نامہ مملو از نصائح ارجمند پہنچا، میں آپ کی عنایت و ہمدردی اسلامی کا نہایت شکر ادا کرتا ہوں، میری بھی دعا اپنے لیے اور آپکے لیے[2] اور سب مسلمانوں کے لیے خداوندکریم سے یہی ہے کہ «إهدنا الصراط المستقیم، صراط الذین أنعمت علیهم غیرالمغضوب علیهم ولا الضالین» آمین - والسلام

خاکسار
سید احمد

(۳۱)**

علی گڑھ
۱۵ ستمبر ۱۸۹۵ع

مخدومی

جن صیغوں میں آپکے نزدیک ابتری ہے[3] اُن کے نام بتانے ضروری ہیں - امید کہ اس سے مطلع فرماویں گے - والسلام

سید احمد

---

*سرسید کا اصل خط مکتوب الیہ کے خلف ارشد مولانا ابوالحسن علی ندوی کے پاس موجود ہے . مولانا نے از راہ کرم راقم کو اس کا عکس بھجوادیا ہے اس عنایت کے لیے ان کا شکریہ ادا کیا جاتا ہے .

۱ - مولانا سید عبدالحق ناظم ندوةالعلماء لکھنؤ (متوفی ۱۹۲۳ع) عربی اور اردو کے مشہور مصنف گزرے ہیں تصانیف میں ”نزهةالخواطر“ اور ”گل رعنا“ خاص طور پر قابل ذکر ہیں .

۲ - مولانا ابوالحسن علی تحریر فرماتے ہیں :
”والد صاحب رحمةالله علیه اس وقت بالکل جوان تھے اور سید صاحب مرحوم کی تفسیری تاویلات اور شاذ و غریب آراء کو معاصر علما اور اہل دین کی طرح ناصواب سمجھتے ہونگے اور ان سے تکلیف محسوس کرتے ہوں گے . میرے خیال میں آخری الفاظ ”میری بھی دعا“ الخ کو سادگی و خلوص ہی پر محمول کرنا چاہئے“
[مکتوب مؤرخہ ۲۲ مارچ سنہ ۱۹۶۰ع بنام راقم]

**. بنام مولانا شبلی نعمانی

۳ مولانا شبلی نے کالج میں فبن کے بعد سرسید کو ایک خط میں لکھا تھا : ”ہم لوگ بایمان و یقین جانتے ہیں کہ اور صیغوں میں نہایت ابتری ہے ، مگر جرأت اظہار نہ تھی ، کم سے کم سال میں قاعدے کے موافق جانچ تو ہونی چاہئے “

(۳۲)*

علی گڑھ
۱۹ اگست ۱۸۹۴ع

مخدومی

آپکے پوسٹ کارڈ مورخہ ٦ اگست کے جواب میں اطلاع دی جاتی ھے کہ
(۱) مولوی نذیراحمد صاحب کے لکچر یہاں فروخت کے لیے نہیں رھتے۔
(۲) سید محمود صاحب کے لکچر کی قیمت ۱۲ آنہ ھے۔
(۳) «تہذیب الاخلاق» ماھوار شائع ھوتا ھے۔ اُسکی سالانہ قیمت ٦ روپیہ ھے[۱] اور خریدار کو کم سے کم ایک سال کی قیمت پیشگی یکمشت ادا کرنی ضرور ھے، بغیر اس کے پرچہ کسی صورت میں روانہ نہیں ھوسکتا ۔ سالانہ زر چندہ وصول ھونے پر جو پرچے اس وقت تک شائع ھوچکے ھیں فوراً خریدار کے پاس بھیجے جاتے ھیں اور آیندہ کے پرچے ھر مہینے روانہ ھوتے رھیں گے ۔

«تہذیب الاخلاق» یکم شوال سے جاری ھوا ھے اور اس وقت تک پانچ پرچے[۲] اسکے شائع ھو چکے ھیں ۔ والسلام

سید احمد

---

*بنام شیخ فرید احمد صاحب، امروھہ۔

۱ ـــ تہذیب الاخلاق جب پہلی مرتبہ شائع ہوا ہے تو اسکی قیمت سالانہ عام خریداروں سے ساڑھے چار روپیہ تھی۔

۲ ـــ تہذیب الاخلاق تین بار نکلا اور بند ہوا۔ پہلی مرتبہ یہ اخبار ۱۲۸۷ھ میں نکلا، یکم شوال ۱۲۸۷ھ مطابق ۲٤ دسمبر ۱۸۷۰ع کو اس کا پہلا شمارہ شائع ہوا اور چھہ سال تک شائع ہوکر رمضان ۱۲۹۳ع میں بند ہوا۔ اس طرح یکم رمضان ۱۲۹۳ع کے شمارے پر پہلے دور کا خاتمہ ہوا۔ شائقین اور سرسید کے دوستوں کے اصرار پر جمادی الاول ۱۲۹٦ھ میں دوسری بار جاری ہوا جو دو برس پانچ مہینے جاری رہ کر پھر بند ہوگیا۔ تیسری اور آخری بار شوال ۱۳۱۱ ہجری میں جاری ہوا اور اب کی مرتبہ تین برس جاری رہ کر یہ اخبار بند ہوا۔

سرسید کی مراد اس خط میں «تہذیب الاخلاق» کے اسی تیسرے دور سے ہے۔

(۳۳)

[علی گڑھ]
۲۰ جنوری ۱۸۹۵ع

شمس العلماء مولوی شبلی صاحب

یہ کام مولوی عبداللہ صاحب کے متعلق نہیں ہو سکتا[1] - اُن سے ایک خاص کام طے ہوا ہے، وہ دیگر خدمات سے ہمیشہ مستثنیٰ رہیں گے[2] لهذا یہ کام اُن کے متعلق کرنا مناسب نہیں ہے - آپ برسوں سے بخوشی خاطر یہ کام کر رہے ہیں - اب کیوں خود غرضی سے جی چراتے ہو -

سید احمد

(۳٤)

[علی گڑھ]
۲۲ جنوری ۱۸۹۵ع

مولوی شبلی صاحب

آپ نے اپنی طولانی تحریر کو ایسے عنوان سے شروع کیا جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مجھکو مولوی صاحب کے کام پر اطمینان نہیں - (حاشا و کلا) اگر ایسا ہوتا، تو ایسا عظیم الشان کام جو کہ کالج کی جان ہے ان کے سپرد ہرگز نہ کیا جاتا - مجھے ان پر بہت بڑا اطمینان ہے، وہ صدھا علما میں سے اس جلیل القدر کام کے واسطے منتخب کیے گئے ہیں - شاید آپکا خیال خرابی یا بے اطمینانی کی طرف میرے اس لفظ سے گیا ہوگا کہ «یہ کام ان کے متعلق کرنا مناسب نہیں ہے» - اسکے معنی یہ ہیں کہ میں کسی طرح ان کے خلاف مرضی کوئی کام ان کے متعلق کرنا پسند نہیں کرتا مگر میں منشی سعید احمد صاحب[3] کی معرفت مولوی صاحب کی مرضی مبارک دریافت کرونگا -

[سید احمد]

۱ــ مولانا شبلی نعمانی کا اصل خط جو انہوں نے اس سلسلے میں سرسید کو لکھا تھا یہاں درج کیا جاتا ہے .

«قبلہ ام آداب، مولانا عبداللہ صاحب انصاری ماشاءاللہ جلیل القدر فاضل اور نہایت بابرکت شخص ہیں - اب یہی بہتر معلوم ہوتا ہے کہ قرآن شریف کا ترجمہ جوکہ خاکسار کالج کلاس کے طلبہ کو پڑھاتا ہے، وہ مولانا صاحب ممدوح کے تعلق کر دیا جائے - علاوہ عمدہ تعلیم پانے کے طلبہ کو ان کی برکت سے روزانہ مستفیض ہونے کا موقع ملے گا .

شبلی

۲ــ سر سید نے مولانا کے متعلق جو خدمات تجویز کئے اور دوسرے امور سے متعلق جو طولانی خط منشی حافظ سعید احمد کو لکھا تھا وہ ۱۳ جون ۱۸۹۳ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں شائع ہوا ہے نیز دیکھیے خطوط سرسید :۲۲٦ (طبع اول) .

۳ــ منشی صاحب مولوی محمد اکبر مرحوم مینیجر بورڈنگ ہاؤس مدرسۃ العلوم کے خویش تھے . ۱۸۸۲ع سے کالج کی ملازمت میں بطور نائب مینیجر بورڈنگ ہاؤس داخل ہوئے . اسکے بعد وہ دفتر میں محاسب ہوگئے . ۱۳ مارچ ۱۹۲۱ کو انہوں نے وفات پائی . خطوط سر سید : ۲۲٦ .

(۳۵)

علی گڑھ
۸ جون ۱۸۹۵ع

جناب مولانا مولوی سید امجد علی صاحب ایم اے

آپ کا عنایت نامہ اگرچہ دل‌خراش تھا جو کچھ مصایب و تردداٹ و پریشانی فرماویں بجا ہے - بہر حال :

از تن برضاے قضا دادن چارہ نیست

قبل انے عنایت نامہ آپکے، تاریخ ...[1] مقرر ہو چکی ہے ...[2] ۲۱ جولائی روز یکشنبہ معلوم نہیں آپ کی حالت کے مناسب ہے یا نہیں، بہر حال یہ تاریخ مقرر ہوگئی ہے - کاغذات معمولی چھپ گئے ہیں، دو تین روز میں روانہ ہونگے - والسلام

خاکسار
سید احمد

محمد موسیٰ کا حال معلوم نہیں کس طرح ہے اور آپ کے پاس ہیں یا نہیں -

(۳۶)

علی گڑھ
۱۸ جون ۱۸۹۵ع

جناب مولانا مخدوم مکرم من مولوی عنایت رسول صاحب

آپ کا عنایت نامہ پہونچا جس میں کتاب «بشریٰ» کی نقل، روح کے بارہ میں ہے اور اس کے اوپر لفظ تتمہ لکھا ہوا ہے - میرے پاس آپ کے بھیجے ہوئے صرف دو کاغذات پہونچے - ایک تو وہ ہے جس میں آپ نے نسبت اعجاز قرآن کے بہت لمبا مضمون لکھا ہے اور مولوی مہدی علی کی تحریر پر کچھ تعریض کی ہے اور دوسرا یہ حال کا عنایت نامہ ہے روح کے معاملے میں، جس پر لفظ تتمہ درج ہے - اس کے سوا کوئی کاغذ آپ کا مرسلہ میرے پاس نہیں پہونچا - حال میں جو عنایت نامہ آیا ہے اور جس کے مضمون پر تتمہ لکھا ہوا ہے اس سے گمان ہوتا ہے کہ اس سے پہلے آپ نے اور بھی کوئی کاغذ بھیجا ہے جسکا یہ تتمہ ہے - مگر وہ کاغذ

۱- کرم خوردہ ۲- کرم خوردہ

میرے پاس نہیں پہونچا ـ اگر وہ کاغذ ضایع ہوگیا ہو تو نہایت ہی افسوس ہے ـ امید کہ آپ مطلع فرمائیے کہ سوائے اُن دو کاغذوں کے اور کوئی کاغذ آپ نے بھیجا تھا یا نہیں ـ

بارش شروع ہوگئی ہے، اس موسم میں آپ کا ارادہ یہاں تشریف لانے کا ہے یا نہیں ـ اگر ہو تو مجھکو اطلاع فرمادیں تاکہ میں ایک ملازم آپ [کے] پاس بھیج دوں تاکہ وہ آپ کو ساتھ لیکر یہاں آجاوے ـ

خاکسار

سید احمد

(۳۷)*

علی گڑھ

۶ جولائی ۱۸۹۵ع

مخدوم و شفیق من مولوی سید اشرف علی صاحب[1] ایم اے

بر وقت مراجعت پٹنہ سے آپ ضرور مجھ سے ملتے جاییے گا ـ ایک امر آپ سے کہنا ہے اور بغیر زبانی کہے طے نہیں ہوسکنے کا ـ مولوی امجد علی صاحب کو شادی کی مبارک بادی دیتا ہوں ـ معلوم نہیں کہ آپ کو بھی دوں یا نہیں ـ یہاں سب دوست منتظر ہیں کہ مولوی امجد علی صاحب تشریف لاکر بہت بڑی دعوت شادی کی تقریب میں کریں گے ـ مولوی محمد حسن صاحب کی خدمت میں سلام مسنون ـ مولوی امجد علی صاحب کی خدمت میں بشرطیکہ ان کا ارادہ علی گڑھ آکر دعوت کرنے کا ہو، سلام ـ والسلام

خاکسار

سید احمد

* مولوی اشرف علی عظیم‌آبادی اور مولوی امجد علی عظیم‌آبادی کے نام سرسید کے خطوط انہیں کے ہاتھ کے لکھے ہوئے آج سے کوئی ۱۸ سال پہلے سنہ ۱۹۴۲ع میں راقم کو پٹنہ میں بزرگان "صادق پور" سے ملے تھے ـ اسی زمانے میں انجمن ترقی اردو (شاخ بہار) کے سیکریٹری قاضی عبدالودود صاحب بیرسٹر تھے، ان کی نگرانی میں انجمن کے سالانہ اجلاس کے موقع پر قلمی کتابوں، سکوں، خطوط، پرانی تحریروں اور دستاویزوں کی ایک نمایش بھی ہوئی تھی جس کا اہتمام پروفیسر سید حسن عسکری استاد شعبۂ تاریخ دانش گاہ پٹنہ اور راقم کے ذمہ تھا ـ بہت سے اہم قلمی دستاویزات اور مشاہیر کے خطوط کے ساتھ سرسید کے ہاتھ کے لکھے ہوئے یہ خطوط بھی نمائش کی زینت تھے ـ ان کی نقل کے لیے راقم جناب سلمان صدیقی ایم ـ اے کا ممنون ہے ـ سرسید کے یہ چاروں خط راقم نے علی‌گڑھ میگزین (۱۹۴۹ع) میں شائع کیے اور پھر "نقوش" لاہور میں ـ

۱ ـ مولوی اشرف علی عظیم‌آبادی کا تعلق خاندان "صادق‌پور" سے تھا اور یہ خاندان انگریز دشمنی اور وہابی تحریک کی بنا پر مشہور ہے ـ یہ مولانا یحییٰ علی عظیم‌آبادی کے بیٹے تھے جنھیں انگریز کی عدالت نے عبور دریائے شور کی سزا دی تھی اور جنھوں نے پورٹ بلیر میں سنہ ۱۸۶۸ع میں انتقال کیا تھا ـ ان کا اصلی نام عبدالقدیر تھا سرحد کے جہاد میں انگریزوں کے خلاف صف آرا تھے ـ جہاد سے واپسی کے بعد نام بدل کر "اشرف علی" رکھا اور مختلف مقامات پر "بچ بچ" کر انھوں نے ملازمت کی ـ یہ یو ـ پی میں کئی ہائی اسکولوں کے ہیڈ ماسٹر رہے تھے ـ مسلمان کے لیے ہیڈ ماسٹری اس وقت عنقا تھی ـ

(۳۸)*

علی گڑھ
۱۷ جولائی ۱۸۹۵ ع

/

مخدومی مکرمی مولوی سید محمد امجد علی صاحب

۲۱ جولائی کو ...[۱] کا اجلاس ہوگا - امید کہ آپ اس میں شریک ہوں گے - مگر اب تک آپ نے اطلاع نہیں دی کہ کس وقت اور کس تاریخ آپ تشریف فرما ہوں گے - اگرچہ وقت اجلاس گیارہ بجے لکھا گیا ہے مگر ہم ساڑھے بارہ بجے تک انتظار کریں گے تاکہ دھلی سے جو لوگ آنے والے ہیں وہ بھی آجاویں - والسلام

خاکسار
سید احمد

* مولوی امجد علی صاحب عظیم آبادی جن کا اصلی نام محمد عیسیٰ تھا (سال ولادت تقریباً ۱۲۶۲ ھ) . مولانا یحییٰ علی عظیم آبادی کے بیٹے تھے اور خاندان صادق پور (پٹنہ) کے ایک مشہور فرد . اور اس خاندان کے متعدد افراد انگریزوں کے خلاف سرحد کے جہاد میں شریک تھے . اس کے بہت سے لوگوں کو انگریزوں نے سمی انقلاب سن ستاون کے بعد عبور دریائے شور کی سزادی تھی.

ڈاکٹر وحید قریشی ایک خط میں لکھتے ہیں :

« بعد میں اس خاندان نے تعلیمی پالیسی بدل کر سر سید کی طرح حکومت کی برھمی دور کرنے کی کوشش کی. ان میں مولوی محمد حسن مرحوم نے بہت کام کیا . امجد علی صاحب نے اپنا پہلا نام محمد عیسیٰ بدل کر امجد علی رکھا، انگریزی پڑھی، ام-اے کیا اور گورنمنٹ میور سنٹرل کالج الہ آباد کے پروفیسر ہوئے » .

[مکتوب ڈاکٹر وحید قریشی. مؤرخہ یکم اگست ۱۹۵۲ع بنام راقم] .

مخدوم گرامی جناب مولانا عبدالماجد دریابادی ان کے متعلق ایک گرامی نامے میں تحریر فرماتے ہیں :

«مولوی امجد علی صاحب ایم اے، الہ آباد یونیورسٹی میں اس صدی کے اوائل میں عربی کے پروفیسر تھے (کالج کا ہر استاد اسوقت «پروفیسر» ہی کہلاتا تھا) . وہ یونیورسٹی سنیٹ کے ممبر (اسوقت کی اصطلاح میں فیلو) بھی تھے . «الانتخاب الجدید» کے نام سے ان کا عربی کورس مدتوں اسکولوں میں رائج رہا . میں نے عربی کی ابتدا گویا انہیں سے کی تھی . شمس العلماء بھی تھے . اس زمانے کے مسلمانوں میں ان کی شخصیت بڑی اہم اور باوقعت تھی »

[مکتوب مولانا عبدالماجد دریابادی مؤرخہ ۲۲ مئی ۱۹۵۰ ع بنام راقم]

امجد علی صاحب، الہ آباد کے علاوہ بنارس اور علی گڑھ میں بھی پروفیسر رہے تھے - ان کا سال وفات ۱۹۲۱ع ہے .

۱ - کرم خوردہ

(۳۹)

علی گڑھ
٤ اکتوبر ۱۸۹٦ ع

مخدومی و مکرمی مولوی سید امجد علی ایم اے

میری چٹھی پہونچنے کے بعد مسٹر تھیوبار پرنسپل کالج نے کیا کہا ؟ میری رائے جو اردو میں چھپی ہوئی ہے اسکو کسی سے سنا اور مطالعہ فرمایا یا یونہی ڈال دی - اگر آپ ازراہ مہربانی سو روپیہ اپنی بخشش کے اسی مہینہ میں بھیج دیں گے تو میں آپ کا نہایت ممنون ہوں گا ۔ والسلام

خاکسار
سید احمد

(٤۰)*

علی گڑھ
۱۹ دسمبر ۱۸۹۵ع

مخدومی[1]

کانفرنس[2] کی ممبری کا چندہ پانچ روپیہ ہے اور قواعد کانفرنس بہ شمول رویداد کانفرنس چھپی ہوئی ہے جسکی قیمت ۱ روپیہ اور محصول ۲ آنہ ہے - لیکن نواب وقارالملک بہادر کے پاس وہ کتاب ہوگی آپ اُن سے لے کر دیکھیے یا مل کر پوچھ لیجیے - والسلام

سید احمد

---

* بنام شیخ فرید احمد . اصل قلمی خط جناب خلیق احمد نظامی کے پاس موجود ہے .

۱ ـــ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ ، جسے سرسید نے ۱۸۸۵ء میں قایم کیا .

۲ ـــ شیخ صاحب کے اس رقعے کی نقل یہاں درج کی جاتی ہے جو انہوں نے سرسید کو لکھا تھا :

امروہہ
۱۸ دسمبر ۱۸۹۵ع

جناب من تسلیم

کانفرنس جو شاہجہاں‌پور میں منعقد ہونے والی ہے اس کی شرکت اور ممبروں کے قواعد اور شرح چندہ وغیرہ سے آگاہی بخشیے .

بندہ فرید احمد

(٤١)*

علی گڑھ
۲۵ اکتوبر ۱۸۹۵ع

مشفقی لا لا سری لال صاحب

آپ مہربانی سے دو سو روپیہ بطریق قرض[1] نجم‌الدین کو ایک روپیہ سینکڑہ سود پر دے دیں - دس روپیہ مہینہ ماہواری ہم اس کی تنخواہ میں سے آپ کو دے دیا کریں گے - والسلام

خاکسار
سید احمد

(٤٢)

علی گڑھ
۲ جون ۱۸۹۷ع

مخدومی مکرمی محمد عبدالسلام صاحب

آپکا عنایت نامہ ازمقام پرتاپ‌گڑھ پہونچا، جو تجویز کہ آپ نے اس میں مندرج کی ھے میں تو اس کو نہایت نامناسب اور محض ناواجب اور سرتاسر بیجا سمجھتا ھوں - والسلام

خاکسار
سید احمد

---

*سر سید کے ہاتھ کا لکھا ہوا یہ رقعہ راقم کے پاس موجود ہے ۔

۱ — قرض کی ضرورت منشی جی کو اپنی شادی کی تقریب کے سلسلے میں ہوئی تھی مرحوم خود بیان کرتے تھے کہ مولوی فیاض علی جو علی‌گڑھ کی عدالت میں مختار تھے ان کی صاحبزادی سے ان کے نکاح کی بات پختہ ہوگئی تھی، لیکن دقت یہ تھی ان کے پاس شادی کے لئے رقم جمع نہ تھی - جب دوستوں اور عزیزوں سے مایوسی ہوئی تو انہیں بے اختیار سرسید اور ان کی شفقت و محبت یاد آئی اور انہوں نے بلا تکلف سرسید کو ایک عریضہ لکھ بھیجا جس‌میں اس بات کی خواہش ظاہر کی کہ وہ اس تقریب کے لئے دو سو روپیوں کا سامان کردیں - سرسید کو ان کا بڑا خیال تھا، انہوں نے فوراً لا لا سری لال کو لکھ بھیجا کہ دو سو روپیہ بطور قرض منشی صاحب کو دے دئیے جائیں ۔
منشی صاحب کہتے تھے کہ کسی وجہ سے سری لال سے یہ رقم انہیں نہ مل سکی - سرسید کو ان کی ضرورت کا اس قدر خیال تھا کہ انہوں نے یہ رقم خود ہی مہیا کردی ۔
ان کی بیگم صاحبہ کا ۱۹۵۳ع کی ابتدا میں انتقال ہوگیا ۔

طبقات اکبری

از

جناب خلیق احمد نظامی صاحب علی گڑھ

''طبقات اکبری'' عہد اکبری کے مشہور مورخ خواجہ نظام الدین احمد بخشی کی تصنیف ہے جس کا سب سے زیادہ قدیم قلمی نسخہ مسلم یونیورسٹی کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔

خواجہ نظام الدین ہرات کے ایک مشہور اور ذی اثر خانوادہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اُن کے اجداد میں ''پیر ہری'' یعنی خواجہ عبداللہ انصاری (م ۱۰۸۸ ع) نہایت عظیم شخصیت کے مالک تھے اور اُن کے معتقدین کا سلسلہ دور دور پھیلا ہوا تھا۔ خواجہ نظام الدین کے والد خواجہ محمد مقیم، بابر کے زمانہ میں ہندوستان آئے اور اپنی دیانت داری اور وفا شعاری کے باعث مغلیہ دربار میں ایک خاص جگہ پیدا کرلی۔ چوسہ کی شکست کے بعد جو چند وفادار ملازم ہمایوں کے ساتھ رہ گئے تھے اُن میں خواجہ محمد مقیم بھی تھے۔ خاندان مغلیہ سے اس قدیمی تعلق کی بنا پر اکبر بھی ان کی بڑی قدر کرتا تھا۔

خواجہ نظام الدین، اکبر کی تخت نشینی سے چار سال قبل آگرہ میں پیدا ہوئے اور سن رشد کو پہنچنے پر لشکر شاہی میں ملازم ہوگئے۔ اکبر کے ۲۹ ویں سنہ جلوس میں اُن کو گجرات کا بخشی مقرر کیا گیا۔ آٹھ سال وہاں رہ کر انھوں نے ایسی خدمات انجام دیں کہ اکبر نے ان کو ایک صوبہ کی بخشی گیری سے نکال کر تمام سلطنت کا بخشی بنادیا۔ سنہ ۱۵۹۴ع میں جب اُن کی عمر ۴۵ سال سے زیادہ نہ تھی، اچانک لشکر میں علالت کا سلسلہ شروع ہوگیا اور مرض نے اتنی شدت اختیار کرلی

که جانبر نه هوسکے - اُن کی نعش لاہور لاکر سپرد خاک کی گئی - ان اچانک سانحہ سے اکبر کو بھی کافی صدمہ ہوا - ابوالفضل نے لکھا ہے :

"شہر یار پایہ شناس لختے دل بگرفت و از الٰہی درگاہ آمرزش خواست، آشنا و بیگانہ بافسوس برخاست و راستی بہ سوگواری نشست" (اکبر نامہ جلد سوم ص ٦٥٥) -

"طبقات اکبری" یا "طبقات اکبر شاہی" ہندوستان کی عام تاریخ ہے جس میں مسلمانوں کی آمد سے لےکر اکبر کے ۳۸ سنہ جلوس (سنہ ١٥٩٤ع) تک کے واقعات درج ہیں - ایلیٹ کا خیال ہے کہ یہ پہلی عام تاریخ ہے جس کی ترتیب بالکل نئے انداز پر ہوئی ہے اور جس میں دوسرے ایشیائی ملکوں کی تاریخ سے بالکل قطع نظر کرکے صرف ہندوستان کی تاریخ سے بحث کی گئی ہے -

معاصرین و متاخرین دونوں نے اس کتاب سے استفادہ کیا ہے - عبدالقادر بدایونی اور فرشتہ نے خصوصیت کے ساتھ اپنی تاریخوں کی تالیف و ترتیب میں "طبقات اکبری" سے مدد لی ہے - عبدالباقی نہاوندی کا بیان ہے :

"نظام الدین احمد بخشی مولف طبقات اکبری طبقات را جامع احوال مجموع سلاطین سابق و حال ابن ممالک نمودہ والحق زحمت بسیار کشیدہ و بقدر مقدور درتحقیق حال ہریک کوشیدہ"

(مآثر رحیمی جلد اول ص ٦٨)

نظام الدین کے مآخذ میں بہت سی ایسی تاریخیں شامل ہیں جو اب نادر و نایاب ہیں - بعض ایسی ہیں جو حال ہی میں دستیاب ہوئی ہیں - فتوحات فیروز شاہی، فتوح السلاطین، تاریخ محمدی وغیرہ کو اُن سے پہلے کسی مورخ نے استعمال نہیں کیا تھا - فتوحات فیروز شاہی کی اصل نوعیت کے متعلق تو سب سے پہلی اطلاع ان ہی سے ملتی ہے -

خواجہ نظام الدین بخشی کا نظریۂ تاریخ اپنے دو مشہور معاصرین ابوالفضل اور عبدالقادر سے بالکل مختلف تھا - وہ تاریخی واقعات کے تجزیے میں ذاتی تاثرات کو شامل کرنا اچھا نہیں سمجھتے تھے - انہوں نے نہ ابوالفضل کی طرح اکبر کی مدح سرائی میں مبالغہ کیا ہے، نہ بدایونی کی طرح اس کو ہدف ملامت بنانے کی کوشش کی ہے - انہوں نے واقعات کو تاریخی ترتیب کے ساتھ بیان کردیا ہے، کوئی نقطۂ نظر

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

[illegible] میرزا [illegible]

[illegible]

[illegible] مجلس [illegible]

[illegible]

میرزا و آنخان [illegible] بجوار رحمت حق پیوست [illegible]

چون [illegible] ملتان [illegible]

[illegible] رسانیدند [illegible]

[illegible] ملتان [illegible]

میرزا کامران [illegible] خواجه شمس الدین نام [illegible]

و لنگرخان [illegible]

[illegible] ملتان [illegible] مردم ملتان اتفاق [illegible] خواجه شمس الدین [illegible]

[illegible] از روی استقلال [illegible]

[illegible] سلطنت [illegible] اعظم هندوستان بحضرت جنت آشیانی [illegible]

جنت آشیانی ولایت پنجاب را بمیرزا کامران جاگیر بودند میرزا کامران [illegible]

بجهت [illegible] لنگرخان بلاهور آمد بخدمت میرزا مشرف شد میرزا [illegible]

[illegible] لاهور بجهت [illegible] لنگرخان [illegible]

[illegible] لنگرخان [illegible] لاهور [illegible]

ملتان [illegible] از انتقال [illegible] شیرخان [illegible]

[illegible]

فصل در بیان [illegible] حدود هندوستان

[illegible] هندوستان مرکب است [illegible] اقلیم و طول آن [illegible]

[illegible] بدخشان است تا ولایت [illegible] از مغرب بمشرق

که یکهزار و دویست کروه [illegible]

[illegible]

پیش نہیں کیا ۔ اس طرح ان کے بیانات کی صداقت تو مسلم ہوگئی لیکن انداز بیان بالکل سادہ اور بے جان ہوگیا ہے ۔

« طبقات اکبری » کے مخطوطے ہندوستان اور یورپ کے متعدد کتب خانوں میں ملتے ہیں ۔ پروفیسر اسٹوری نے Persian Literature (p. 434 - 435) میں اُن کی تفصیلی فہرست دی ہے ۔ لیکن یہ بیشتر نسخے یا تو ناقص ہیں یا پیش نظر نسخے کے صدیوں بعد لکھے گئے ہیں ۔ علی گڑھ کا یہ نسخہ نہ صرف سب سے زیادہ مکمل ہے بلکہ سب سے زیادہ قدیم بھی ہے ۔ یہ مصنف کے زمانۂ حیات ہی میں یعنی سنہ ۱۰۰۳ھ مطابق سنہ ۹۵-۱۵۹۴ع میں عبدالحئی قریشی نے تیار کیا تھا ۔

« طبقات اکبری » دوبار (سنہ ۱۸۷۰ع اور سنہ ۱۸۷۵ع) میں مطبع نول کشور لکھنؤ سے شائع ہوئی تھی ۔ سنہ ۱۹۱۳ع میں ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کی جانب سے ٹائپ میں طبع ہوئی ۔ اس کے ایڈیٹر بی ۔ ڈے کا بیان ہے کہ انھوں نے اپنے ایڈیشن کی تیاری میں لکھنؤ ایڈیشن کے علاوہ تین قلمی نسخے بھی استعمال کئے تھے جن میں سے دو ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کی ملکیت تھے اور ایک نواب مرشد آباد کے کتب خانہ کا تھا ۔ بی ۔ ڈے کا ایڈیشن، نول کشور کے لیتھو ایڈیشن سے کسی طرح بہتر نہیں کہا جاسکتا ۔ مطبع نول کشور نے ایک نسخے کو اپنے مقدور اور وسائل کے مطابق صحت کے ساتھ نقل کرواکر شائع کردیا تھا ۔ بی ۔ ڈے نے گو تین نسخے سامنے رکھ کر اپنا نسخہ تیار کیا ہے لیکن تعجب کی بات ہے کہ کسی جگہ اختلاف نسخ کا بیان کرنا ضروری نہیں سمجھا ۔ اُن کے ایڈیشن میں نہ صرف مقامات و اشخاص کے ناموں کی غلطیاں کثرت سے ملتی ہیں بلکہ عبارت میں بھی متعدد جگہ الٹ پھیر ہوگیا ہے ۔

ضرورت ہے کہ علی گڑھ کے اس نسخے کی مدد سے طبقات اکبری کا نیا ایڈیشن تیار کیا جائے ۔

شریف الحسن بلگرامی پبلشر نے مسلم یونیورسٹی پریس علی گڈھ میں چھپوا کر
دفتر پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڈھ سے شائع کیا -

جلد ۱ نمبر ۳

فکر و نظر

جولائی ۱۹۶۰ء

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ دو روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فہرست مضامین

انسانیت کا عروج وزوال

از

ڈاکٹر یوسف حسین خاں، پرووائس چانسلر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

زندگی اور اقدار

انسان ایک محدود مخلوق ہے ۔ لاکھوں برس میں اس کی زندگی کا ارتقا ہوا ۔ شروع شروع میں زندگی میں اتنی پیچیدگیاں نہ تھیں جیسے کہ بعد میں ارتقائی منزلیں طے کرنے کے بعد پیدا ہوئیں ۔ یہ پیچ و خم بڑھتے ہی جارہے ہیں، کم نہیں ہورہے ہیں ۔ ابتدا میں زندگی کے الجھاؤ جسمانی تھے، آج ذہنی اور روحانی ہیں۔ انسان کو ان سب باتوں کا علم ہے ۔ اس کو اس بات کا بھی علم ہے کہ دنیا میں دوسری مخلوق کی طرح وہ بھی ایک مخلوق ہے، دوسری مخلوق کی طرح وہ بھی پیدا ہوتا ہے اور مرتا ہے ۔ اسے اپنے گردوپیش کی اشیاء کا شعور ہے اور اس تعلق کا بھی شعور ہے جو خود اس کے نفس اور ان اشیاء کے درمیان ہے ۔ اسے اپنے اس علم پر بڑا فخر و ناز ہے ۔ اسی علم کے ذریعے وہ فطرت کو تسخیر کرتا ہے اور اشیاء کی قلبِ ماہیئت کرکے انہیں اپنے مفید مطلب بناتا ہے ۔ کبھی کبھی وہ اپنے زعم میں سمجھتا ہے کہ میں پورے نظام فطرت پر قابو حاصل کرلوں گا، قدرت کے سارے بھیدوں کا ایک ایک کرکے سراغ لگالوں گا ۔ اسے یقیناً ایک حد تک اپنے اس مقصد میں کامیابی ہوگی ۔ چونکہ وہ خود محدود مخلوق ہے اس لئے اس کی کامیابی بھی محدود ہوگی ۔ اس کی فطرت کی طرح اس کا علم بھی ہمیشہ محدود، نامکمل، غیرحاوی اور غیرجامع رہے گا ۔ «وما اوتیتم من العلم الا قلیلا» ۔

کیا زندگی کے کوئی معنی ہیں؟ کیا زندگی میں قدریں ہیں؟ آج لوگوں کو ان باتوں پر شبہ ہونے لگا ہے ۔ بعض سمجھتے ہیں کہ ان مسائل میں کوئی عملی افادیت

نہیں اس لئے انھیں کیوں چھیڑا جائے - جدید زمانے کا انسان مادی ضروریات کے حصول میں اس قدر منہمک ہے کہ ان مسائل کی طرف، جن کا تعلق اعلیٰ اور لطیف قدروں سے ہے، اسے توجہ دینے کی فرصت ہی نہیں - دولت اور قوت کے حاصل کرنے کے بعد اگر کچھ وقت بچتا ہے تو وہ عیش کوشی کی نذر ہوجاتا ہے - یہی وجہ ہے کہ انسان چاہے اپنے آپ کو کتنا ہی بہلاوے میں ڈالے، وہ اپنے وجود میں تضاد اور الجھن محسوس کرنے پر مجبور ہے - ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ انسان کی زندگی کی ابتدا فطرت کے مقابلے میں تنازع للبقا کی صورت میں ہوئی - اپنے ارتقا کی ہر منزل پر اس نے فطرت پر اپنے قابو کو بڑھایا - اس کے ذہن کی اپج اور اس کی ایجادوں نے فطرت کے رازوں کو ایک ایک کرکے کھولا اور اپنے عمل کے میدان کو وسیع سے وسیع تر کیا - آج ایٹم کی دریافت سے انسان کا فطرت پر قابو اور زیادہ بڑھ گیا ہے اور وہ چاند اور مریخ پر اپنا جھنڈا گاڑنے کی فکر میں ہے - ممکن ہے اسے اس میں بھی کامیابی ہو اور اس کے علم اور اس کی قوت کا سکہ عالم بالا پر چلنے لگے - لیکن انسان کی اس قوت نے اسے ایک دوسری قسم کے تنازع للبقا سے دوچار کردیا ہے - یہ فطرت کے رازوں سے ناواقفیت اور اپنی عقل کی نارسائیوں کی وجہ سے نہیں بلکہ فطرت پر اپنے اخلاقی ظرف سے زیادہ قابو پالینے کے سبب سے ہے - آج انسان کے سامنے زندگی کی فراوانی اور ترقی اور زندگی کی تباہی اور بربادی کی راہیں کھلی ہوئی ہیں - یہ راہیں ہمیشہ کسی نہ کسی شکل میں اس کے سامنے کھلی رہی ہیں - انھیں کو قرآن نے ''وھدیناہم نجدین'' (اور ہم نے انھیں بتادیں دونوں گھاٹیاں) کے بلیغ استعارے میں ظاہر کیا ہے - خیروشر کی ان راہوں سے انسان کو قدم قدم پر واسطہ رہتا ہے اور ہر لمحے اسے فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ وہ کدھر جائے؟ یہ فیصلے اس کی عقل اور ارادے کی آزمائش بھی ہوتے ہیں اور اس کے مقدر کی تشکیل بھی کرتے ہیں - یہ اس کی تخلیقی آزادی کا طرۂ امتیاز ہیں - عقیدت و توفیق الہی اس آزادی کے برتنے میں مدد و معاون ہوتی ہے -

کبھی انسان عمل کے دوراہے پر کھڑا یہ سوچتا ہے کہ کیا اس کی شخصیت کی ماہئیت اور فطرت کی ماہئیت بالکل ایک دوسرے سے جدا ہیں جن میں کوئی ربط و تعلق نہیں؟ کیا شخصیت کے وجود سے فطرت کے قوانین کی نفی ہوتی ہے

اور ان قوانین کی مدد سے شخصیت کی توجیہ ممکن نہیں ؟ شخصیت کی تعمیر میں قدروں کا بڑا حصہ ہے ۔ کیا قدروں کی توجیہ و تفہیم میکانکی قوانین سے ہوسکتی ہے ؟ یہ سوال بنیادی حیثیت رکھتے ہیں ۔ انھوں نے جدید زمانے کے انسان کو عجیب خلجان میں مبتلا کردیا ہے ۔

موجودہ عہد کے انسانوں کو اپنے علمی اور فکری کارناموں پر بجا طور پر فخر ہے ۔ انھوں نے گزشتہ پچاس ساٹھ سال میں جو علمی ترقی کی ہے اس کی مثال ہزاروں برس کی تاریخ میں نہیں ملتی ۔ جو دنیا انھوں نے بنائی ہے وہ پرانے زمانے کے قصوں کہانیوں سے زیادہ حیرت انگیز ہے ۔ اس میں شبہ نہیں کہ سائنس نے انسان کو مادی حوالی پر جو تصرف بخشا ہے، اس سے زندگی باوقار بنی ہے اور اس کی تخلیقی صلاحیت میں زبردست اضافہ ہوا ہے ۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ مادہ پر انسانی تصرف جتنا بڑھا ہے اتنی ہی انفرادی اور معاشرتی زندگی قابو سے باہر اور مسرت سے حالی اور اس کے تضاد نمایاں ہوتے گئے ہیں ۔ انسان کی زندگی کا اصل مقصد انسانیت کے شرف و وقار کو بڑھانا ہے ۔ یہ مقصد باوجود سائنس کی ترقی کے اس زمانے میں نظروں سے اوجھل ہوتا جارہا ہے ۔ آج انسان فطرت کا مالک ہے لیکن مشین کا غلام ہے جسے اس نے خود اپنے ہاتوں سے بنایا ہے ۔ یہ بت پرستی کی نئی قسم ہے ۔ انسانی شرافت اور وقار کا تصور جس کی بدولت گزشتہ صدیوں میں تہذیب و تمدن نے جلا پائی آج بے یقینی اور بے مقصدی کی نذر ہوگیا ہے ۔ اس کی جگہ ایک دوسرا تصور اسے متنبہ کر رہا ہے، وہ یہ کہ انسان ایک حیوان ہے، وہ حقیر اور بے طاقت ہے ۔ کائنات کی ارتقائی تخلیق میں وہ ایک بے مقدار ذرہ ہے بلکہ اس سے بھی کمتر اور حقیر ۔ اس کی ساری قدریں اضافی ہیں ۔ خیر وشر کوئی مطلق حیثیت نہیں رکھتے ۔ زندگی کا مقصد افادیت اور عیش کوشی ہے ۔ اخلاق کی پابندی اسی وقت ہونی چاہئے جب کہ ایسا کرنا سودمند ہو ۔ اگر اخلاق کے خلاف عمل کرنے میں فائدہ ہے تو اس کا جواز غیر مشتبہ ہے ۔

ارتقائی نظریے نے انسان کو جسمانی طور پر حیوان سے ملادیا ۔ تحلیل نفسی نے جذباتی طور پر اسے حیوانی پستی میں پہنچا دیا ۔ اجرام فلکی کے ماہر ہئیت دانوں نے کہا کہ کائنات کے کہکشانی نظاموں میں زمین کی حیثیت بے مقدار ذرہ کی ہے ۔

اسے وہ مرکزی مقام حاصل نہیں جس پر قدما کا اعتقاد تھا - اس بے مقدار ذرہ میں انسانی زندگی بالکل ہیچ پوچ لہرتی ہے - خود وہ کیا اور اسی کے مقاصد کیا ؟ اخلاق و مذہب، دین و تمدن، علم و ہنر سب بے حقیقت ڈھکوسلے ہیں جن کی حیثیت بس وہی ہے جو کھلونوں کی ہوتی ہے - یہ سب اضافی اور عارضی تشفی کے سامان ہیں اور بس اس سے زیادہ کچھ نہیں - بے یقینی کا یہ زہر انسانیت کے رگ و پے میں آہستہ آہستہ سرایت کررہا ہے - عوام نے اپنے سامنے پرستش کے لئے بت رکھ لئے ہیں تاکہ ان کا تھوڑا بہت سہارا ملے - نسل کا بت، قومیت کا بت، مارکسزم کا بت - جب کبھی دنیا پتھر کے بتوں کا یا تصورات کے اصنام کا آذرکدہ بنی ہے تو انسانیت کی ابراہیمی رگِ حمیت جوش میں آئی ہے - یہ سنت الہی رہی ہے اور آیندہ بھی رہے گی -

آج علم الانسان اور تحلیل نفسی انسانی مجبوری اور گراوٹ کو چاہے کتنا ہی ثابت کرنے کی کوشش کریں، انسان کی اخلاقی حس ہمیشہ اسے یہ کہتی رہے گی کہ میں تجھے گراوٹ سے اٹھاکر بلندیوں کی طرف لے جاؤنگی، تجھے تجھ سے ماورا کردوں گی یہاں تک کہ تو محسوس کرنے لگے کہ تو مجبور نہیں، مختار ہے - ہر لمحہ تجھے فیصلہ کرنے کا اختیار ہے کہ تو کدھر قدم اُٹھائے - زمین جس پر تیرے قدم پڑیں گے مجبور ہے - لیکن تیرا قدم کہاں اور کدھر پڑے اس کا اختیار تجھے دیا گیا ہے۔ اگر تو اس اختیار کو استعمال نہیں کرتا تو تو بھی زمین کی مٹی کی طرح بے حس اور مجبور ہے - اخلاق و مذہب کا دعویٰ ہے کہ انسانی زندگی حیوانی زندگی سے مختلف ہے - یہ ایک نئی دنیا ہے جس میں زندگی کو وقار نصیب ہوتا ہے اور انسان مادی پستیوں سے بلند ہوکر روحانی بلندیوں تک پہنچتا ہے - اس میں شبہ نہیں کہ دوسری مخلوق کی طرح انسان بھی فطرت کا جز ہے - اسے فطرت سے کسی حالت میں مفر نہیں - اسے اپنی ارضیت سے شرمندہ ہونے کی ضرورت بھی نہیں - دراصل حد فاصل انسان اور فطرت کے درمیان نہیں، بلکہ خود انسانی روح کی روشنی اور تاریکی کے درمیان ہے - روح کی خصوصیت فطرت سے جداگانہ ہے - روحانی طور پر نہ صرف کہ ہم فطرت کا جز نہیں ہیں، بلکہ ہم کو اس کا علم بھی ہے کہ ایسا ہے - اسی علم احساس پر تہذیب و اخلاق کی بنیادیں استوار ہوتی ہیں -

انسان ہمیشہ اپنے وجود کے معنی کا متلاشی اور ایسے معیاروں کا جویا رہا ہے جن کے مطابق وہ اپنی زندگی کو ڈھال سکے اور اس کی سمت معین کر سکے ۔ فرائڈ کا «نفسیاتی انسان» اسی طرح کا فریبِ نظر ہے جس طرح کہ کلاسیکی معاشیات کا «معاشی انسان» اور مارکسزم کا «پرولتاری انسان» ۔ یہ، زندگی اور وجود کی یک رخی تصویریں ہیں جو پوری حقیقت پر حاوی نہیں ہیں ۔ ان کی صداقت جزوی صداقت ہے ۔ انسان کے ذہن اور اس کے جذبات کا انتشار جو جدید تہذیب کی خصوصیت ہے، اس وقت تک دور نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی اخلاقی کشمکش اور اس کی قدروں اور مقاصد کی روحانی حقیقت کو اچھی طرح سے نہ سمجھا جائے جن سے اس کی زندگی کا رخ معین ہوتا ہے ۔ انسانی وجود میں فطری اور روحانی عالم کی تقسیم، وحدت اختیار کر لیتی ہے ۔ اس وحدت کی کنجی قدر ہے ۔ قدروں کے صحیح اور متوازن احساس کے بغیر ہمارے سارے معاشرتی اور معاشی نظریے ادھورے ہیں ۔

انسان چاہتا ہے کہ وہ اپنے وجود کے امکانات کو ظاہر کرے اور اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ایسی تنظیم کرے جو اس مقصد کی تکمیل کے لئے سازگار ہو ۔ اس کے عمل کا منتہا اخلاقی اضافیت نہیں ہو سکتا جو ابن‌الوقتی کا دوسرا نام ہے ۔ اس سے لازمی طور پر انفرادی اور اجتماعی زندگی میں انتشار پیدا ہوگا ۔ اخلاقی عمل اور اس کی تہہ میں جن قدروں کی کارفرمائی ہے اُنہیں انسانی فطرت نے لاکھوں کروڑوں سال کے تجربوں کے بعد پیدا کیا اور الہی نوامیس نے اُن پر اپنی توثیق کی مہر ثبت کی ۔ ان کی خلاف‌ورزی کسی نہ کسی شکل میں زندگی کو فساد اور گراوٹ کی طرف لےجاتی ہے ۔ دراصل اخلاق کی دنیا ہی میں انسان حقیقی آزادی سے ہم‌کنار ہوتا ہے، طبیعی عالم میں چاہے وہ کتنا ہی مجبور کیوں نہ ہو ۔ آزادی، شخصیت کی سب سے اہم اور نمایاں خصوصیت ہے ۔ آزادی نہ فطرت دیتی ہے، نہ عقل، نہ سوسائٹی بلکہ یہ روح کا کرشمہ اور شخصیت کا عطیہ ہے جو اپنے عمل میں انتخاب اور فیصلے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ شخصیت قدر کا مرکز ہے اور اسی لئے وہ خود سب سے بڑی قدر ہے ۔ روح، آزادی کے مترادف ہے اور آزادی، روح کے تحقق و ظہور سے عبارت ہے ۔ روح کی اِس آزادی کا مکمل ترین اور حسین ترین اظہار، اخلاق و مذہب کی صورت میں ہوتا ہے ۔

مادہ کی جبریت کے خلاف اخلاقی عمل میں آزادی کی دائمی روحانی کشمکش ظاہر ہوتی ہے ۔اسی کی بدولت انسان اپنی راہ عمل کا انتخاب و تعین کرتا ہے ۔ عمل ٹھیک ہے اگر اس سے قدروں کو فروغ ہوتا ہو اور شر ہے اگر قدریں تباہ و برباد یا مضمحل ہوتی ہوں ۔ اخلاقی عمل انفرادی ہوتا ہے ۔ افراد ہی قدروں کا تجربہ حاصل کرتے اور وہی عمل کی دنیا میں اخلاقی فیصلے کرتے ہیں ۔ اگر جماعت غلطی کر رہی ہو تو بھی فرد کی اخلاقی ذمہ داری ختم نہیں ہوتی ۔اس کا فرض ہے کہ جماعت کی غلطی میں خود شریک نہ ہو اور جماعت کو بھی روکے ' چاہے ایسا کرنے میں اسے اپنی مقبولیت سے ہاتھ دھونا پڑے اور بڑی سے بڑی قربانی دینی پڑے ۔ عمل کی دنیا میں اس سے بڑھکر تقویٰ نہیں ۔ انسان جب نیکی کرتا ہے تو دراصل اپنے وجود کی ذمہ داری اور منشاء کو پورا کرتا ہے اور جب بدی کرتا ہے تو اپنے وجود کے تقاضوں کو جھٹلاتا ہے جس سے اس کی فطری صلاحیتیں کمزور ہوتی ہیں ۔

ہماری روح میں وحدت کی کارفرمائی ہے ۔ اس کے برخلاف فطرت کے میکانکی نظام میں وحدت کے بجائے کثرت ملتی ہے ۔ انسانی ذہن جب فطرت کی تشریح و تفہیم کرتا ہے تو خود بخود وہ اس سے ماورا ہو جاتا ہے اور اپنے قوانین، فطرت پر عاید کر دیتا ہے ۔ یہی ذہنی قوانین ' فطرت کے قوانین کہلاتے ہیں ۔انسانی تہذیب و اخلاق کی بنا یہ ہے کہ انسانی روح میں فطرت سے ماورا ہونے کی قابلیت ہے ۔ وہ اپنے معیاروں سے فطرت کو جانچتی اور پرکھتی اور اس کی پیمایش کرتی ہے ۔ تحلیل نفسی کے نظرئیے نے انسانی تحت شعور کے متعلق ہماری واقفیت میں اضافہ کیا، لیکن یہ نہیں بتایا کہ انسان اپنی زندگی کیسے گزارے؟ کیا وہ تحت شعوری خواہشوں کا غلام بن جائے اور نظام اخلاق کے تمام تقاضوں کو پس پشت ڈال دے ۔ یہ دعویٰ کافی نہیں کہ اقدار و مقاصد اور اخلاقی معیار، تحت شعوری خواہشوں کے عقلی اظہار ہیں ۔ ان کا کوئی اصلی اور معروضی جواز موجود نہیں ۔ عملی طور پر تحلیل نفسی کے ماہروں کا یہ خیال غلط ثابت ہوا کہ ان کی توجیہ و تعلیم انسانی تہذیب کو اخلاق سے بے نیاز کر دیگی ۔ حقیقت یہ ہے کہ اخلاق خود انسانی فطرت کا تقاضا ہے ۔ اقدار کو اضافی کہنے والے تہذیب کی بنیادوں کو کھوکھلا کر رہے ہیں ۔ اقدار کا سر چشمہ تہذیب ہے ۔ دراصل بغیر اقدار کے تصور کے ہم تہذیب کا تصور ہی نہیں کر سکتے ۔

اچھی زندگی کی خاطر، قدروں پر یقین کیا جاتا ہے ، ان کی درجہ بندی کی جاتی ہے اور ان پر انسان اپنی ترجیح کی مہر ثبت کرتا ہے۔ ان قدروں کی بدولت وہ اپنے وجود میں اعلیٰ صفات کا مشاہدہ کرتا اور ان صفات کی روشنی میں اپنی ذات کو پہچانتا ہے۔ اگر زندگی ترقی اور کمال کی طرف نہیں بڑھتی تو لازمی طور پر وہ منزل کی جانب پھسلنے لگے گی ۔ لیکن انسانی نفس کو کمال کی منزل تک پہنچنے کے لئے بہت سے پرخطر مقامات سے گزرنا پڑتا ہے ۔ عمل کی آزمائش اور جوکھوں میں پڑ کر ہی اس کے جوہر نکھرتے ہیں جیسا کہ لوہے کو جب کان سے نکالتے ہیں تو اس کو طرح طرح کی پخت و پز کے مرحلوں سے گزارتے ہیں۔ کبھی اسے آگ میں ڈالتے ہیں اور کبھی پانی میں بجھاتے ہیں، تب کہیں وہ آئینہ بنتا ہے ۔ دل کے تصفیہ کے لئے بھی قدروں کی آزمایش میں سے گزرنا پڑتا ہے، تب کہیں جاکر دل کا تصفیہ اور نیت کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے ۔ جب نفس کی کدورت دور ہوجاتی ہے تو اس پر جو پردے پڑے تھے وہ سب ایک ایک کرکے اُٹھ جاتے ہیں۔ عملی زندگی کی یہ وہ منزل ہے جہاں قدروں کا رنگ آھستہ آھستہ زندگی پر چھا جاتا ہے ۔ اس رنگ سے زیادہ حسین اور کوئی دوسرا رنگ نہیں « صبغة الله ومن احسن من الله صبغة » (اللہ کا رنگ اور کس کا رنگ اللہ کے رنگ سے بہتر ہے) ۔

انسان کی اصلی فطرت کیا ہے اور اس سے مطابقت کی کیا صورت ہونی چاہئے؟ اس سوال کا جواب بنیادی اہمیت رکھتا ہے ۔ مذہب اور اخلاق میں اس سوال کا جواب ملتا ہے ۔ انسان کی اصل فطرت کو سمجھنے کے لئے اس کی فطری صلاحیتوں اور اس کی جسمانی اور معاشرتی جبلتوں کو سمجھنا ضروری ہے ۔ جو اخلاق ان باتوں کو نظرانداز کرتا ہے وہ غیرحقیقی ہے ۔ حقیقت کے پس منظر میں انسان کی روح کی آزادی کو اور اس کی فطری جبری عمل سے ماورا ہونے کی صلاحیت کو سمجھا جا سکتا ہے ۔ ایک طرف تو وہ دوسری مخلوق کی طرح ایک مخلوق ہے جو نظام فطرت کی پابند ہے اور دوسری جانب اس کی روحانی آزادی کی کارفرمائی ہے جو فطری جبر کی زنجیروں کو ایک ایک کرکے توڑتی اور اپنے عمل کے میدان کو وسیع سے وسیع تر کرتی رہتی ہے ۔ عقیدہ ، ایمان ، نیکی ، محبت اور امید یہ سب روحانی آزادی ہی کے مظاہر ہیں ۔ روح کا ایک بڑا اہم تقاضا ذاتِ واجب پر ایمان ہے جو آزادی کے لوازم میں سے

ہے - جو مخلوق فطرت کے جبر کی پابند ہے اس کو اس عقیدہ کی حاجت نہیں -
اگر ذات واجب میں عقیدہ نہ ہو تو انسان اپنے آپ کو کافی بالذات سمجھنے لگے گا جو
حقیقت کے خلاف ہے - باوجود اس آزادی کے جو اسے حاصل ہے انسان محدود اور
مجبور ہے - فطرت اسے مجبور کرتی ہے، سماج اسے مجبور کرتا ہے، خود اس کی صلاحیتیں
اسے مجبور کرتی ہیں - ان مجبوریوں کے باوجود وہ پرامید اور پرحوصلہ رہتا ہے جسے اس کی
روحانی قوت کا کرشمہ سمجھنا چاہئے - اس میں اس کی عظمت اور فضیلت کا راز مضمر ہے -

پرامید ہونا بھی روحانی عمل ہے - جدید زمانے کے انسان کی یہ ایک خاص
خصوصیت ہے کہ وہ گرکر اٹھنے کا حوصلہ رکھتا ہے اور تاریکی میں ٹامک ٹوئیاں
مارنے کے باوجود اسے یقین ہے کہ روشنی کی کرن کبھی نہ کبھی ضرور نظر آئے گی -
اس میں شبہ نہیں کہ جدید زمانے کے بعض مفکروں نے اپنی تان مایوسی پر توڑی ہے -
لیکن مجموعی طور پر جدید انسان نے امید پروری کا دامن اپنے ہاتھ سے نہیں چھوڑا - انگریز
مفکر ہابز فرد کے متعلق مایوس ہے - لیکن مملکت سے مایوس نہیں جسے وہ فرد کی
کوتاہیوں کو دور کرنے کا آلۂ کار تصور کرتا ہے - روسو بھی یاس پسند ہے لیکن جدید
تعلیمی نظریوں میں جو امید پروری ملتی ہے وہ روسو ہی کے اثر کی بدولت ہے -
نیٹشے بھی اپنی لے مایوسی پر توڑتا ہے لیکن «انسان کامل» سے اس نے بڑی امیدیں وابستہ کی
ہیں جس کی قوت ارادی سے معاشرہ کی تنظیم میں انقلاب پیدا ہوگا - مارکس نے
پرولتاری تہذیب کو اپنی امیدوں کا مرکز بنایا اور اس سے مستقبل کی امیدیں وابستہ کیں -
غرضکہ جدید انسان باوجود مایوس کن حالات کے اپنے مستقل کے متعلق خوش آیند امیدیں
رکھتا ہے - یہ درست ہے کہ تاریخ اس کی امیدپروری کو جھٹلاتی ہے لیکن پھر بھی
وہ اپنی اخلاقی صفات کی طرف سے بالکل مایوس نہیں ہوا - اسی میں انسانیت کے مستقبل
کی فلاح ہے - اس کی چاروں طرف کی تاریکی میں یہی ایک روشنی کی کرن ہے -

جدید انسان اپنی امیدپروری کی تائید میں جو اسباب پیش کرتا ہے، ممکن ہے ان میں
تضاد ہو - لیکن یہ کیا کم ہے کہ اپنے خواب کی تعبیر کے لئے وہ دلائل پیش کئے
جا رہا ہے - اگر ان دلائل میں تھوڑی بہت بھی صداقت ہے تو یہ بہت کچھ ہے - و
بجا طور پر یہ ماننے کو تیار نہیں کہ جو دلائل اس کی عقل اور اس کے دل نے پیش
کئے ہیں وہ سب کے سب غلط اور بے حقیقت ہیں - یہ دلائل چاہئے غلط ہوں یا صحیح

ان میں ایک بڑی کوتاھی ضرور ھے ۔ ان دلائل میں چاھے عقل سے فطرت کی طرف رجوع کیا گیا ھو یا فطرت سے عقل کی طرف، ان میں اس بات کا پورا خیال نہیں رکھا گیا کہ انسانی زندگی کے حدود ھیں جن کے اندر اسے رھنا چاھئیے، اگر وہ اپنے نتائج کے اعتبار سے ایک زبردست المیہ کی صورت اختیار نہیں کرنا چاھتی ۔ انسانی روح کو نہ تو فطری جبر کی زنجیروں میں اسیر، نہ عقلی لامحدودیت کے چکر میں مبتلا رکھا جاسکتا ھے ۔ در اصل زندگی کی سب سے بڑی کوتاھی یہی ھے کہ وہ اپنے عمل کے حدود معین کرنے سے گریز کرتی رھی ھے اور لامحدود بننا چاھتی ھے جو صرف ذاتِ واجب کو زیب دیتا ھے ۔ فرانسیسی فلسفی جلسون نے ایک جگہ لکھا ھے ۔

« اپیوکیورس نے کہا تھا اور اس کا کہنا بڑی حد تک درست تھا کہ اگر کھانے کو تھوڑی سی روٹی اور پینے کو تھوڑا سا پانی میسر آجائے تو عقلمند آدمی کو اپنے آپ کو جیوپیٹر کے برابر سمجھنا چاھئیے . . . غالباً یہ درست ھے کہ تھوڑی سی روٹی اور تھوڑا سا پانی مل جانے پر آدمی کو مگن رھنا چاھئیے لیکن امر واقعہ اس کے خلاف ھے ۔ اگر وہ اسی حالت پر قناعت نہیں کرتا تو یہ اس لئے نہیں کہ اس میں دانشمندی کی کمی ھے بلکہ یہ اس لئے ھے کہ وہ انسان ھے اور اس کے وجود کی گہرائیوں میں جو کچھہ ھے وہ دائمی طور پر اس قسم کی دانشمندی کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ھے ۔ کسی بڑی جاگیر کے مالک کو یہ خواھش رھتی ھے کہ چند اور کھیتوں کا اضافہ ھوا ھوتا، دولتمند اپنی دولت کو بڑھانے کا خواھش‌مند رھتا ھے، حسین عورت کا شوھر چاھتا ھے کہ اپنی بیوی سے زیادہ حسین عورت ملی ھوتی جو چاھے اس کی بیوی کی طرح حسین نہ ھوتی لیکن اس میں کوئی ایسی خوبی ھوتی جو اسکی بیوی میں موجود نہیں . . . انسانی فطرت کی گہرائیوں میں جو تلاطم و ھیجان بپا رھتا ھے اس کے باعث وہ مجبور ھے کہ سکون و اطمینان کے نئے نئے سامان بہم پہنچاتا رھے . . . انسانی خواھشوں کا کبھی پورا نہ ھونا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ھے کہ ھم ھمیشہ لامحدود خیر کی طرف کشاں کشاں جاتے ھیں» ۔

در حقیقت یہ انسانی کوتاہی ہے کہ وہ دنیاوی مقاصد کو ابدی مقاصد سمجھنے لگتا ہے ۔ «لا اله الا الله» میں یہی بلیغ نکتہ مضمر ہے کہ انسان کو اپنی مادی حوالی پر سبقت لے جانی چاہئے اور اصل مقصود و منتہا ذات واجب کو ٹھیرانا چاہئے جو اقدار کا سرچشمہ ہے ۔ اخلاق و مذہب میں ذات واجب کو معین مقصود کی حیثیت حاصل ہے جو اوصاف عالیہ کا مجموعہ ہے ۔ زندگی کو اس کی طرف اسی طرح بڑھنا چاہئے جیسے کوئی تھکا ہارا اور بھٹکا ہوا مسافر لق و دق بیابان میں روشنی کی طرف بڑھتا ہے «وان الی ربک المنتهیٰ» ۔ لامحدود خیر، زندگی اور فطرت کے مظاہر میں موجود نہیں بلکہ اس کے لیے غیر مرئی مقاصد و اقدار کی طرف رجوع کرنا ہوگا جن کی بدولت ہم حواس کی دنیا سے بلند ہوکر اعلیٰ حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں۔ اگرچہ اخلاقی عمل، حواس سے بالاتر ماورائی نوعیت رکھتا ہے، لیکن اپنے نتائج کے اعتبار سے دنیاوی فوائد بھی اس کے ظہور میں آتے ہیں۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو، تو بھی اخلاقی عمل کی قدر و قیمت میں کمی نہیں آتی اس لئے کہ وہ مقصود بالذات ہے، اس کی خوبی اضافی نہیں بلکہ ابدی ہے ۔ اخلاق کی ماورائیت بھی ذات واجب کی ماورائیت کی طرح ہے جسے دلائل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا، ہاں محسوس کیا جا سکتا ہے ۔ اس کی نشانیاں انفس وآفاق میں موجود ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ پیغمبروں نے جو سب سے بڑے معلم اخلاق تھے دلائل سے زیادہ زور، ان نشانیوں (آیات) پر دیا ہے۔ انہیں دیکھنے اور سمجھنے سے انسانی فطرت کا معما اخلاقی عمل کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو ہمیں اپنے سے ماورا لے جاتا ہے اور ہم حواس کی دنیا سے بلند ہوکر ایک اعلی حقیقت سے دوچار ہو جاتے ہیں۔ اخلاقی محرک حواس کی دنیا سے علیحدہ اپنا وجود رکھتے ہیں، اگرچہ ان کے نتایج مادیات میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، ان سے عملی زندگی میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور انسان خود اپنی ذات کے ساتھ اخلاص برتنا سیکھتا ہے ۔ انسان کی فطرت میں جو شر ہے اور جو اپنے سے زیادہ دوسروں میں دکھائی دیتا ہے، اس کے متعلق حکم لگانے سے پہلے خود اپنی ذات کی نسبت حکم لگانا چاہئے اور دوسروں کی طرف پتھر پھینکنے سے پہلے خود اپنے وجود کے آئینہ خانے کو دیکھنا چاہئے کہ وہ کس حالت میں ہے ۔ اخلاص و صداقت اخلاقی عمل کی بنیاد ہیں، بغیر ان کے، نیت کی پاکیزگی کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ۔

پوچھنے والا پوچھ سکتا ہے کہ کیا فطرت میں اخلاق کی کارفرمائی ہے

اس کا جواب صاف ہے کہ نہیں ہے ۔ ہمارے موجودہ علوم عالم فطرت کے مظاہر کو تفصیل و صحت سے بیان کرتے ہیں لیکن ان مظاہر کے معنی ان کی دسترس سے باہر ہیں ۔ خارجی عالم ایک معما ہے جو انسانی عزائم حیات کے لئے پس منظر کا کام دیتا ہے ۔ علم اور عقل کی نارسائی سے ظاہر ہے کہ وہ ہمیں کوئی مکمل عالمی تصور دینے سے قاصر ہیں ۔ خارجی عالم کو بعض مفکروں نے اس طور پر سمجھنے کی کوشش کی ہے کہ اس میں نظام اخلاق کی کارفرمائی اسی طرح تلاش کریں جس طرح عالم انسانی میں، لیکن اس میں کامیابی نہیں ہوسکی ۔ عقلیت کی یہ غلطی ہے کہ وہ عقل کو اوصاف الہیٰ سے متصف کرتی ہے، حالانکہ عقل اور منطق، عالم اور زندگی کی مکمل توجیہ پیش کرنے سے قاصر ہیں ۔ خود ذہن میں یہ خواہش موجود ہے کہ وہ اپنے اعتبارات اور تعینات سے ماورا ہوجائے ۔ وہ خود اپنے آپ کو آخری اور اساسی اصول نہیں قرار دے سکتا جس سے زندگی اور عالم کے تضاد دور ہوسکیں ۔ ذہن جو عقل کا سر چشمہ ہے اس کی یہ کوشش کہ اپنے تعینات سے ماورا ہوجائے، ذات واجب کی جستجو کی طرف اشارہ ہے ۔ یہ کوشش مذہب و اخلاق میں مختلف صورتیں اختیار کرتی ہے اور انفرادی اور اجتماعی زندگی کے مختلف گوشوں میں اس کی جلوہ گری نظر آتی ہے ۔

ہم نے عقلی طور پر عالم اور خود اپنے وجود میں ہم آہنگی تلاش کی لیکن اس میں کامیابی نہیں ہوئی ۔ وحدت تصور کے بجائے دوئی سامنے آگئی جس میں عالم الگ ہے اور زندگی الگ اور ان دونوں میں کوئی ربط اور رشتہ موجود نہیں ۔ اس میں شبہ نہیں کہ خارجی عالم کے متعلق گزشتہ زمانوں کے مقابلے میں ہماری واقفیت آج بہت بڑھ گئی ہے لیکن اس سے زندگی کا جو تصور نکلا ہے وہ مادیت کا رنگ لئے ہوئے ہے جس میں اخلاق کی سمائی نہیں ہوسکتی ۔ یہ ہمیں زندگی کا صرف ایک رخ دکھاتا ہے حالانکہ زندگی کے تصور میں بنیادی حیثیت، اخلاقی محرک اور نیت کو حاصل ہے ۔ ہم میں سے ہر ایک ارادے اور نیت سے عمل کرتا ہے اور جب وہ ایسا کرتا ہے تو غیر دانستہ طور پر اپنے زندگی کے تصور کی پرچھائیاں پیچھے چھوڑ جاتا ہے ۔ ذات واجب کے عقیدے کے بغیر محض حیاتیاتی اور معاشی تصور پر پائدار اخلاق کی بنا نہیں پڑسکتی ۔ خارجی احوال میں چاہے وہ فطری ہوں یا اجتماعی، معنی تلاش کرنا عبث ہے جب تک کہ ہم خود اپنے وجود میں معنی نہ تلاش کریں ۔ میری زندگی

کے معنی خود ی زندگی میں پنہاں ہیں، جنویں اقدار و مقاصد کی صورت میں ظاہر کرنا ممکن ہے ۔ اقدار کہ منتہا ذات واجب ہے جو اُس کا ثبوت خود ہمارے وجود میں ملتا ہے ۔ پر امید اخلاقی عمل کے ذریعے ہم خود اپنی ذات کا تحقق کرتے ہیں ۔ فطرت کا علم اور اس کی تسخیر، ان کا زبردست کارنامہ ہے لیکن اس کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی تکمیل اس کے اس کارنامے سے کم عالی اہمیت نہیں رکھتی اس لئے کہ تہذیب کامقصد و منتہا یہی ہے ۔ ایسا معاشرہ قایم جس میں مساوات اور عدل و انصاف کا دور دورہ ہو بجائے خود مقصد نہیں بلکہ اعلیٰ کے لئے ذریعہ ہے ۔ مقصد یہ ہے کہ اجتماعی زندگی میں انسانی وجود کی قدر و قیمت معین ہوسکے ۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسان حق اور صداقت کو افادیت کے تابع نہ کردے ۔ بعض جدید معاشرتی فلسفوں میں اقدار کا وجود تسلیم نہیں کیا جاتا، صرف افادیت کو مانا جاتا ہے ۔ اخلاقی عمل کے لئے یہ بڑا ہی خطرناک نقطۂ نظر ہے ۔ یہ سچ ہے کہ بغیر مناسب غذا، لباس اور مکان کے انسان فکری ترقی نہیں کرسکتا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ مقصود بالذات ہیں اور اگر یہ حاصل ہوگئے تو پھر کسی اور مقصود کی حاجت نہیں ۔ اصلی مقصود تو اقدار کی ترقی اور فروغ ہے ۔ زندگی کے اعلیٰ مقاصد نہ تو معاشی ہیں اور نہ معاشرتی بلکہ روحانی ہیں ۔ کسی قوم کی ترقی کا پیمانہ بھی اس کے اخلاقی کارنامے ہیں ۔ بسمارک نے جرمنی کو سیاسی اور نظامی عظمت عطا کی لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سے قبل جبکہ جرمنی سیاسی انتشار میں مبتلا تھا، اس کی ذہنی اور روحانی تخلیق کو اس کے مخالف بھی مانتے تھے ۔ اٹلی میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک جس نے بعد میں سارے یورپ کو متاثر کیا اس زمانے میں وجود میں آئی جب کہ ملک میں ہرطرف تراج اور خانہ جنگی پھیلی ہوئی تھی ۔ روس میں جو اعلیٰ ادبی تخلیقات انیسویں صدی میں دور ملوکیت میں ہوئیں ان کی نظیر اشتراکی عہد میں نہیں ملتی ۔ دراصل تخلیقی عمل حکم احکام کا پابند نہیں اور نہ کوئی خارجی معاشرتی یا سیاسی تبدیلی اس کی حقیقی محرک ہوسکتی ہے ۔ تخلیق روحانی عمل ہے ۔ یہ اس وقت بروئے کار آتی ہے جب کہ آرٹسٹ اندرونی روحانی آزادی محسوس کرے ۔ یہ ممکن ہے کہ عہد ملوکیت میں بعض آرٹسٹ اندرونی تخلیقی آزادی محسوس کریں اور ایسے اجتماعی نظام میں نہ محسوس کریں جو انسانی روح پر چھاپہ مارتا ہو اور اجتماعی افادیت پر اقدار کو قربان کرنے کے لئے تیار رہتا ہو ۔ جب روح آزاد نہیں تو کچھ عرصے بعد پتہ چلےگا کہ اجتماعی افادیت بھی

حقیقی افادیت نہیں تھی بلکہ فریبِ نظر تھا - وہی افادیت حقیقی ہے جس پر انسانی روح کی آزادی کی مہر ثبت ہو -

حقیقت یہ ہے کہ آج زندگی کی ساری قدریں گڈ مڈ ہوگئی ہیں - پست بلند کی تفریق باقی نہیں رہی - افادیت صداقت پر غالب آگئی ہے - نہ اصلی انصاف باقی رہا اور نہ حقیقی آزادی - ہر چیز مصنوعی ہے - آمیزش سے جس طرح کہ مادی اشیا خالی نہیں اس طرح اقدار بھی خالی نہیں - اعلیٰ مقاصد تاریکی میں پڑگئے ہیں اور اگر بالکل تاریکی میں نہیں پڑے ہیں تو ان کی روشنی ماند پڑگئی ہے - آج آدمی کو یہ نہیں معلوم کہ وہ کیوں زندہ ہے - زندگی کی ابتدائی ضروریات کے لئے اسے اس قدر اپنی جان کھپانی اور کشمکش کرنی پڑتی ہے کہ اسے اتنا وقت ہی نہیں ملتا کہ وہ اعلیٰ اور لطیف باتوں کی طرف توجہ دے سکے - جو وسائل تھے وہ مقاصد بن گئے - معاشی عمل کو جدید تہذیب نے جتنی اہمیت دی اتنی تاریخ میں کبھی کسی تہذیب نے نہیں دی - پہلے کی تمام تہذیبوں میں معاشی عمل اچھی زندگی کا وسیلہ سمجھا گیا تھا، وہ کبھی بھی مقصود بالذات نہیں قرار پایا - وسائل اور مقاصد کے گڈ مڈ ہوجانے کے باعث شر خیر بن گیا ہے ادر خیر شر - ہر اخلاقی نظام میں اعلیٰ اور نیک مقاصد کے لئے اعلیٰ اور نیک وسائل ضروری بتائے گئے ہیں، لیکن جدید تہذیب کی یہ خصوصیت ہے کہ اگر کوئی فوری معاشی یا معاشرتی مقصد ادنیٰ وسائل سے حاصل ہوتا ہو تو ان سے بھی دریغ نہیں کرنا چاہئے - واقعہ یہ ہے کہ اگر وسائل مقاصد کی ضد ہیں تو یہ مقاصد کبھی بھی حاصل نہ ہوں گے اور اگر بظاہر حاصل بھی ہوجائیں تو چونکہ انہیں حاصل کرنے والوں کی نیت میں پاکیزگی نہ تھی اس لئے وہ بہت جلد مسخ ہوجائیں گے - انسان کی روح کی ساخت ایسی ہے کہ ان وسائل کی سمائی جو شر ہیں ان مقاصد کے ساتھ کبھی بھی نہیں ہوسکتی جو صداقت اور خیر پر مبنی ہیں - نفرت کے ذریعے مساوات و اخوت کے مقاصد کبھی بھی شرمندۂ عمل نہیں ہوسکتے - صداقت کو اگر افادیت کے تابع کیا جائے گا تو افادیت خود بھی ڈوبے گی اور صداقت کو بھی لے ڈبوئے گی - صداقت اگر فوری طور پر مفید نہ ہو تو بھی قابل قدر ہے - ویسے زندگی کا تجربہ تو یہ بتاتا ہے کہ آخر میں صداقت اور خیر ہی کو کامیابی رہتی ہے چاہے مصیبتوں اور کھٹنائیوں کے بعد ہی کیوں نہ ہو -

جدید انسان نہ محبت کا جویا ہے نہ صداقت کا بلکہ وہ قوت و اقتدار چاہتا ہے

ی زندگی میں پنہاں ہیں طل کی تمیز روا نہیں رکھتا - اگر باطل اور
جس کے حاصل کی نتہا ذات واجب ہے جو ہیں - آج حق اور صداقت جتنے مجروح ہیں غالباً
شر سے مقصد حا کے ذریعے ہم خود اپنی جدید انسان حق اور باطل کی بات کرنے سے کتراتا ہے
تاریخ میں کبھی کا زبردست کارنامہ ے عاری ہے اور اس کی نیت میں فتور ہے - وہ تو بس
اس لئے کہ کارنامے سے کم اور عمل کی بات کرتا ہے خواہ اس کے لئے اسے
حصول اقدار کے ا جس کرنے پڑیں - پروپگنڈا ایک فن لطیف بن گیا ہے - اس کا گر یہ ہے
کیسے ہی وسائل اد ک اعتماد سے دھرائی جائے کہ وہ سچ معلوم
کہ جھوٹی بات بھی ی مرتبہ اور ایسے زیادہ کچھ اور درکار نہیں -
ہونے لگے - اگر اس سے عارضی مقصد حاصل ہو گیا تو بس اس سے
چونکہ انسان کی اصل روحانی ہے اس لیے اس کی آنکھ صداقت کی روشنی
متاثر ضرور ہوتا ہے لیکن اس کے ضمیر کی
پہچانتی ہے - وہ پروپگنڈے سے کہ یہ سچ نہیں جھوٹ ہے -
گہرائیوں میں سے کوئی سرگوشی کرتا سنائی دیتا ہے
وہ جانتا ہے کہ وہ تاریکی میں گرفتار ہے - اس کا علم صرف ذہنی عمل نہیں بلکہ
اُس کی شخصیت کی ساری صفات اسکے ساتھ وابستہ ہیں - وہ محسوس کرنے لگا
ہے کہ سائنس کی صداقتیں جو علیحدہ علیحدہ ایک دوسرے سے بے تعلق رہ کر
دریافت ہوتی ہیں، پوری صداقت پر حاوی نہیں ہیں اسی لیے موجودہ دنیا سائنس کی
روشنی کے باوجود تاریکی میں مبتلا ہے - سائنس کی صداقتوں کا زندگی کی حکمت
کے ساتھ جب تک امتزاج نہ ہو، سائنس ایک لعنت بنی رہے گی بڑی زبردست لعنت -
ایٹم کی دریافت سے زندگی مالا مال ہو سکتی ہے لیکن آج یہ تہذیب کے لیے سب سے
بڑا خطرہ ہے - صداقت چاہے وہ علمی ہو یا اخلاقی، انسان کے تخلیقی عمل سے
عبارت ہے جسے کافی بالذات نہیں سمجھنا چاہئے - بلکہ یہ تائید و توفیق الٰہی کی محتاج
و منتظر رہتی ہے - اسی صداقت پر تہذیب کے تحفظ کا مدار ہے ورنہ بصورت دیگر،
خودغرضی، ظلم اور اقتدار کی ہوس رونما ہوتی ہے - ان دونوں صورتوں میں سے جدید
انسان کو اپنے لئے ایک منتخب کرنا ہے - اس انتخاب میں وہ بااختیار ہے - اگر وہ
اپنے اختیار کو ٹھیک طور پر استعمال کرے گا تو بامراد ہوگا - تاریخ ہماری اسی اخلاقی
کشمکش کا پس منظر فراہم کرتی ہے - تاریخ کا پس منظر بھی معین نہیں، وہ بھی
ہمارے اخلاقی انتخاب سے بدلتا رہتا ہے - ہمارے اخلاقی عمل ہی پر ابدی توفیق الٰہی
کا دارومدار ہے اس لیے کہ توفیق الٰہی ہمارے معاملات میں براہ‌راست دخل اندازی یا

مداخلت نہیں کرتی بلکہ ہمیں انتخاب کا حق دیتی ہے -

علم، انسان کے تخلیقی عمل سے وابستہ ہے اور اس کی نوعیت روحانی ہے - جب تک کہ انسانی زندگی میں روحانی عنصر کو نہ مانا جائے، اس وقت تک علم کی حقیقت پر شبہہ رہے گا - حق تک عقل اور رائے سے نہیں پہنچا جا سکتا بلکہ روحانی عمل کے ذریعے یہ ممکن ہے - اسی سے تخلیقی توانائی ظاہر ہوتی ہے جو عالم کو بدل دیتی ہے - انسان کا روحانی عمل ہی ذاتِ واجب کا سب سے بڑا ثبوت ہے - اس کے علاوہ کوئی ثبوت نہیں پیش کیا جا سکتا - اس ضمن میں دلائل بے اثر ہیں - مولانا روم نے صحیح فرمایا ہے -

پائے استدلالیان چوبین بود   پائے چوبین سخت بے تمکین بود

سائنس کی صداقت کے حدود مقرر ہیں - زندگی کے مسائل کا سائنس کے پاس کوئی حل موجود نہیں، بلکہ وہ ان مسائل کو ٹھیک طور پر پیش تک نہیں کر سکتی - وہ نہ مذہب و اخلاق کا بدل ہی فراہم کر سکتی ہے، نہ روحانی تہذیب کی تخلیقی صلاحیتوں کے متعلق ہمیں صحیح مشورہ دے سکتی ہے - یہ عالم ہی جدا ہے جس کے وجود سے اگر سائنس انکار کرے تو یہ اس کا اوچھاپن ہوگا - سائنس کے ماہر اپنی تخصیص کی بھول بھلیوں میں ایسے پھنس جاتے ہیں کہ اس کے باہر نہیں نکل سکتے، اسی لئے ان کی صداقت دراصل صداقت کا ادھورا پہلو ظاہر کرتی ہے - صداقت کا علم بڑی حد تک اس شعور کے لئے ممکن ہے جس کی روحانی نشوونما ہوئی ہو اور اس میں وسعت اور گہرائی پیدا ہوگئی ہو - عالم کے اصلی معنی ذاتِ واجب میں ملتے ہیں اور وہی حق ہے - پوری صداقت بھی اسی کی ذات میں ہے - وہی مکمل آزادی اور مکمل روح ہے - انسان کے لئے اگر وہ جد و جہد کرے تو اس کا قرب و اتصال ممکن ہے - انسان محدود ہے لیکن اس قرب کے باعث اس میں لامحدودیت کی شان پیدا ہوجاتی ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کی ذات میں محدود اور لامحدود دونوں کا سنگم ہے - اس کی روح کی جزوی لامحدودیت شانِ الہیٰ کا پر تو ہے - وہ کبھی بھی کافی بالذات نہیں ہوسکتا - ذاتِ واجب کے قریب اور اس سے تعلق و نسبت کے باعث انسانی روح کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے -

گرچہ خردیم نسبتے است بزرگ
ذرۂ   آفتاب   تابانیم

اگر صداقت اور حق کی صورت میں انسان ذات واجب کا قائل نہیں تو کوئی مقصد و مدعا ایسا نہیں جو اُسے اونچا اٹھا سکے ۔ معاشرتی مقصد (Social Purpose) بھی اخلاقی عمل کا محرک ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس کی تہ میں عقیدت کی کارفرمائی موجود ہو، ورنہ وہ بھی افادیت کی بھول بھلیوں میں بھٹک جائےگا ۔ اور اس سے جتنے مسائل حل ہونگے ، ان سے زیادہ پیدا ہونگے جن کے کوئی حل نہ ملیں گے ۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ میں اس کلاسیکی یونانی اُصول کو قبول عام نصیب ہوا کہ انسان ہی ہر قدر کا پیمانہ ہے ۔ یہ انسان‌دوستی انسان‌پرستی بن گئی اور رومانیت نے اسے اور زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کیا ۔ خودی اور شخصیت کے بعض فلسفوں میں خدا انسان کا خالق نہیں رہا بلکہ انسان خدا کا خالق بن گیا ۔ نیٹشے کا فوق‌البشر اسی بے راہ روی کا نتیجہ تھا جس نے فاشستی رجحانوں کو جنم دیا ۔ غرضیکہ اگر انسان اقدار کا پیمانہ ہو تو اس کے لیے آگے بڑھنے کی کوئی منزل نہیں رہتی اور نہ «تخلقوا باخلاق اللہ» کا عملی محرک باقی رہتا ہے ۔

ہیومن‌ازم (Humanism) یا انسانی دوستی کہتی ہے کہ آدم نے اللہ کو اپنی صورت پر ڈھالا اور اس کی ذات میں وہ صفات پیدا کیں جنھیں وہ خود اپنے لئے مفید اور کارآمد سمجھتا تھا ۔ علم انسان یا انتھرو پولوجی (Anthropology) نے پس‌ماندہ انسانوں کے متعلق جو تحقیق کی تو اس نے بھی انسان دوستی (Humanism) کے اُصول کی تائید کی ۔ لیکن پس ماندہ انسانوں کے اصول ان تہذیبوں کی رہنمائی نہیں کر سکتے جو مذہب و اخلاق میں اعلیٰ مقام حاصل کر چکی ہیں اور جن کے روحانی تجربے ہر لحاظ سے پس‌ماندہ قبائل کے رسم و رواج سے بلند درجہ رکھتے ہیں ۔ یہ تحقیق کی الٹی گنگا بہائی گئی ہے ۔ بجائے اس کے کہ پس‌ماندہ گروہوں کے لیے اخلاقی تربیت‌یافتہ جماعتوں کے اصول بطور نمونہ پیش ہوں، غیر ترقی یافتہ قبائل کے اصول کو مہذب انسانوں کے مذہبی اور اخلاقی اصول کو پرکھنے کا پیمانہ بتایا گیا ہے ۔ مہذب انسانوں کا روحانی تجربہ بتاتا ہے کہ انسانی زندگی سے بلند تر ایک حقیقت ہے جو صداقت اور حق اور آزادی کا منبع اور ماخذ ہے ۔ اسی سے انسانیت کا تحقق ہوتا ہے اور انسانی آزادی اسی کی رہین‌منت ہے ۔ اس کے بغیر انسان عالم کے جبری عناصر کا غلام ہے جن میں فطرت اور سوسائٹی دونوں شامل ہیں ۔ ذات واجب کی عبدیت میں آکر وہ حقیقی آزادی سے ہمکنار ہوتا ہے اور اپنے وجود کا سکہ کائنات فطرت کے گوشے گوشے پر بٹھا دیتا ہے ۔ اس کی عبدیت انسانی آزادی کی دستاویز ہے جو فطرت اور سوسائٹی کے جبر کو

زنجیروں کو توڑ دیتی ہے انسان دوستی (Humanism) کی یہ بڑی کوتاہی ہے کہ اس میں انسان کافی بالذات سمجھا گیا ۔ چونکہ انسان کو صرف فطرت کی تخلیق مانا جاتا ہے اس لیے اس کے روحانی وجود کو بٹا لگ جاتا ہے اور زندگی بے معنی ہو جاتی ہے ۔ مذہب انسان کو ذات واجب کے ساتھ نسبت عطا کرتا ہے جو اس کی آزادی، شرافت اور فضیلت کی ضامن ہے ۔ اسی سے وہ فطرت اور سوسائٹی کی ساخت میں تبدیلی پیدا کرتا ہے ۔ اسی کی بدولت وہ کسی ایسی شے کی بندگی اختیار نہیں کرتا جو اس سے کمتر اور فروتر ہو ۔ اسی سے قرب و نسبت حاصل کرکے وہ اپنے سے ماورا ہونا سیکھتا ہے ۔ وہی اس کی امیدوں اور آرزوؤں کا مرکز، وہی اس کا ملجا و ماوی، وہی اس کا مونس و مددگار اور وہی اس کے اخلاقی عمل میں اس کی رہبری کرنے والا ہے ۔

انسانی زندگی کا معما یہ ہے کہ وہ صرف فطری وجود نہیں رکھتا بلکہ روحانی وجود بھی رکھتا ہے ۔ عالم اس کی ذات میں شامل اور تاریخ اس کے وجود میں پیوست ہے ۔ وہ اپنے روحانی وجود کے باعث فطرت کا کلیۃً پابند نہیں، بلکہ اس میں فطرت سے ماورا ہونے کی صلاحیت ہے ۔ صرف خارجی لحاظ سے وہ فطرت کا جز ہے اندرونی طور پر اس کی روح آزاد ہے جو فطرت کی حکمراں ہے ۔ فطرت پر اس کا قابو برابر بڑھتا جا رہا ہے ۔ لیکن باوجود اس تسخیر کی صلاحیت کے وہ اپنے ہاتھ کی بنائی ہوئی مشین کا غلام بن گیا ہے ۔ ٹیکنالوجی (Technology) اور سائنس کی ترقی نے اس کے لیے نئے نئے مسائل پیدا کر دئیے ہیں جو خود اس کے وجود کے لیے خطرہ بن گئے ہیں ۔ وہ لامحدود عالموں کی دریافت میں خود کھو گیا ہے ۔ وہ توانائی جو مادہ کے ذرات میں پوشیدہ تھی اور جس پر سارا نظام فطرت تھما ہوا تھا آج منتشر ہوتی نظر آرہی ہے ۔ کیا یہ سارے عالم کے فطری نظام کو درہم و برہم کر دیگی اور اس کے استعمال پر کسی قسم کی اخلاقی روک تھام نہیں لگے گی ؟ اضافیت کے تصور نے انیسویں صدی کے ارتقائی نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے جس میں بھولے پن سے یہ بات مان لی گئی تھی کہ فطرت میں ہر شے ترقی اور بہتری کی طرف بڑھ رہی ہے ۔ اب یہ سوال اُٹھایا گیا ہے کہ کیا اس حیاتیاتی نظرئیے کا اطلاق عالم فطرت کی غیرنامی اشیا پر بھی ہوتا ہے یا نہیں ؟ کیا فطرت کا رجحان بہتری کی طرف ہے یا ابتری کی طرف ؟ یا یہ کہ دونوں عمل یکے بعد دیگرے برسرکار آتے رہتے ہیں اور تاریخ کی رفتار خط مستقیم میں نہیں بلکہ دائرہ وار رہتی ہے ؟ ۔

بیسویں صدی میں انسانیت کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ ٹیکنک (Technique) کی ترقی پر روحانی اور اخلاقی پابندی کس طرح عاید کی جائے - مملکت کی قوت میں بھی ٹیکنالوجی (Technology) کے باعث غیر معمولی اضافہ ہوگیا ہے جس پر اخلاقی روک تھام کی ضرورت ہے، تاکہ روحانی آزادی میں خلل نہ پڑے - مملکت کا فرض ہے کہ ایسے حالات پیدا کرے جن میں سب انسانوں کو اخلاقی عمل کے مواقع بلا روک ٹوک مل سکیں تاکہ وہ اپنی ذات کا تحقق کر سکیں - سوسائٹی اور مملکت کی بدولت وہ اپنی ذات کی تنگی سے باہر نکلیں - موضوع معروض کا جامہ زیب تن کرے، خودی غیر خود سے وابستگی پیدا کرے اور علم و فن کی قدروں کو فروغ حاصل ہو - غیر خود سے وابستگی بھی اخلاقی اور روحانی عمل کی ایک صورت ہے بشرطیکہ خارجی اتحاد کے بجائے حقیقی اندرونی وابستگی کی کوشش کی جائے جس کے بغیر مساوات و اخوت کے خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکتے - پھر انسان کی جد و جہد کا میدان سوسائٹی اور مملکت کے علاوہ اور بھی ہے - وہ ذات واجب کا قرب اور اس سے وابستگی چاہتا تھا - خارجی عالم اور سوسائٹی کے علائق خودی کو محدود اور مجبور کرتے ہیں - ماورائے ذات ہوکر انسان کو حقیقی آزادی ملتی ہے اور اس کی روحانی پیاس بجھتی ہے - ماورائے ذات ہونا اور وجود باری تعالیٰ کا احساس و اقرار انسانی وجود کو مجبور و محدود نہیں کرتا بلکہ لامتناہی آزادی سے ہم‌کنار کردیتا ہے -

پیدائش دولت کے چکر میں جدید انسان خود مشین بن گیا ہے - اس کا روحانی توازن قایم نہیں رہا - چونکہ اس کی قدر و قیمت کا پیمانہ افادیت اور آسائش ہے اس لئے اسکی روح کمزور ہوگئی ہے - اس نے زندگی کو خانوں میں بانٹ دیا ہے - ہر خانے کے لئے اس نے قاعدے قانون بنائے ہیں - وہ سمجھتا ہے کہ یہ قاعدے قانون اس کی مادی اغراض کے لئے کافی ہیں اس لئے کہ خارجی طور پر ان سے تمدن کا کاروبار اچھی طرح چلتا ہے اور ان کے علاوہ کسی اخلاقی یا روحانی مرکز کی ضرورت نہیں - سیاست، معیشت، صنعت و حرفت، سائنس اور ٹیکنالوجی (Technology) ان سب شعبوں کی ترقی علیحدہ علیحدہ اس طور پر ہوئی ہے کہ ان کی تہ میں کوئی اخلاقی یا روحانی محرک موجود نہیں اور نہ اس کی ضرورت محسوس کی گئی - گویا کہ ان میں سے ہر ایک کافی بالذات ہے - یہ عجیب بات ہے کہ ان مختلف شعبوں کی ترقی کے باوجود مجموعی طور پر انسانیت کی ترقی نہیں ہوئی اس لئے کہ یہ سب شعبے انسان کے خاد

نہیں رہے بلکہ آقا بن گئے - اور وہ ہے کہ ان کی غلامی میں ان کے پیچھے پیچھے گھسٹتا چلا جارہا ہے ، حیران و پریشان ، مجبور ، تھکا ہارا اور خود اپنے وجود سے بیزار - خود ہی تو ان شعبوں کے ربط و تعلق کو درہم برہم کیا اور اب خود ہی انہیں اجتماعیت میں منضبط کرنا چاہتا ہے - انسان کی یہ دیرینہ تمنا رہی ہے کہ زندگی کی سالمیت اور کلیت برقرار رہے - پہلے وہ مذہب و اخلاق کے ذریعے سے اپنی اس ضرورت کی تکمیل کیا کرتا تھالیکن جب مذہب و اخلاق کی گدی خالی ہوئی تو سیاست اس پر براجمان ہوگئی اور آج وہ انسان کی اس کمی کو پورا کرنے کی دعویدار بنی ہے - مارکسزم نے اپنے مخصوص رنگ میں یہ سالمیت اور کلیت قایم کی ہے اور دوسرے ملکوں کے اشتراکی نظاموں میں بھی اس کی جھلک صاف نظر آرہی ہے - لیکن چونکہ اس سالمیت کو قایم کرنے میں سائنس ، ٹیکنالوجی (Technology) اور معیشت و سیاست کا سہارا لیا گیا ہے اور اخلاقی قدروں کو نظرانداز کیا گیا ہے اسی لئے انسانی روح کی آزادی رک گئی ہے اور بعض ملکوں میں اس کی غلامی کی زنجیریں پہلے سے بھی زیادہ مضبوط ہوگئی ہیں - ان زنجیروں پر انقلابی نظریوں کا چاہے کتنا ملمع کیا جائے لیکن زنجیریں تو پھر زنجیریں ہیں - وہ آزادی میں ممد و معاون تو نہیں ہو سکتیں -

ٹیکنالوجی (Technology) اور معاشی نظم کے ساتھہ عوام کی روٹی کا مسئلہ بھی وابستہ ہے - جدید تمدن میں بڑھتی ہوئی آبادی کے پیش نظر اس مسئلہ کی بڑی اہمیت ہے - انسانوں کے لئے ایسا انتظام ضروری ہے کہ سب کو پیٹ بھر روٹی بھی ملے اور روح کی آزادی بھی برقرار رہے - صنعتی عہد میں نشاۃ ثانیہ کی انسان‌دوستی کام نہیں دے سکتی - اس وقت حالت یہ ہے کہ صنعتی تہذیب میں انسان کی حیثیت عالم میں بے معنی ہوکر رہ گئی ہے - وہ زندگی کے معنی سے بیگانہ، تاریکی میں ٹامک ٹوئیاں مارتا پھرتا ہے - ایک ایسے نئے روحانی مسلک کی ضرورت ہے جو صنعتی عہد کے مسائل سے عہدہ برا ہوسکے اور زندگی کے تضادوں کو دور کرسکے - ٹیکنیک (Technique) کو بے قید و بند نہ چھوڑا جائے بلکہ اس کو بھی اخلاقی تقاضوں کا پابند کیا جائے تاکہ جدید زمانے کے انسانوں کی زندگی میں ہم آہنگی پیدا ہو اور وہ اپنا کھویا توازن اور وقار حاصل کرسکیں - یہ مقصد کس طرح سے حاصل کیا جائے ؟ سوائے اس کے کوئی صورت نظر نہیں آتی کہ انسان اور خدا کے درمیان کھویا ہوا ربط اور تعلق پھر سے قایم ہو تاکہ ٹیکنیک روحانی عوامل کی پابند ہوجائے اور سوسائٹی بھی اپنے آپ کو کافی بالذات سمجھنے کے

بجائے اخلاق کو اپنا رهنما بنائے ۔ آج سوسائٹی یه دعوی کررهی هے که فرد اس کی تخلیق هے۔یه دعویٰ بہت سی خرابیوں کی جڑ هے۔ممکن هے قدیم زمانے میں معاشرتی زندگی کے ابتدائی عہد میں اس دعوے میں تهوڑی بہت اصلیت هو لیکن مسیحیت اور اسلام جیسے مذاهب کے، تاریخ میں داخل هونے کے بعد یه دعویٰ بے بنیاد هوگیا هے، اس لئے که ان دونوں مذهبوں نے مملکت اور معاشره دونوں کو روحانی زندگی کے ماتحت کردیا۔فرد سوسائٹی کا چاهے کتنا هی دست نگر کیوں نه هو اندرونی طور پر اس کی روح اس کی زندگی کے خد و خال کا تعین کرتی هے ۔ فرد اور معاشرے کا تصادم اسی وقت دور هوسکتا هے جب که دونوں کا مقصود و منتها ذات واجب کی مرضی هو جو سچی روحانیت اور اخلاق کا منبع هے ۔

مملکت یا معاشرے کو فرد پر فوقیت دینا کوئی ایسا عالمگیر اصول نہیں که هر حالت میں اس کی صحت و تاثیر غیر مشتبه هو ۔ شخصیت کی آزادی پر مملکت یا معاشرے کو صرف ایک حد تک پابندی لگانے کا اختیار هے ۔ اگر اس حد سے تجاوز هوا تو اس کے نتائج کبهی بهی اچهے نہیں نکلیں گے بلکه خطره هے که خود مملکت اور معاشره زوال کی راه پر پڑجائیں ۔ انسان کے حقوق جو اسے مملکت یا معاشرے کے مقابلے میں حاصل هیں ان کا تعین کوئی دستور یا قانون نہیں کرسکتا بلکه روح کرتی هے ۔ یه حقوق فطری نہیں بلکه روحانی اور اخلاقی هیں ۔ فطرت کسی قسم کے حقوق کی نشاندهی نہیں کرتی بلکه روح کرتی هے ۔ انسان کے بنیادی مقاصد معاشرتی نہیں بلکه اخلاقی هیں ۔ انفرادی طور پر جو انسان اچها هے وهی معاشرتی مقاصد کے لئے بهی کارآمد ثابت هوگا اور جو انفرادی طور پر برا هے وه کبهی بهی معاشرے کی خدمت یا دوسروں کے لئے ایثار نہیں کرسکے گا۔مملکت اور معاشرے کے غیر محدود اقتدار کے خلاف مذهب نے همیشه آواز بلند کی اور انفرادی روح کے حق کو منوایا ۔ اجتماعیت، مساوات اور عدل اس وقت تک قائم نہیں کرسکتی جب تک که اس کے محرکات روحانیت اور اخلاق پر مبنی نه هوں ۔ مساوات اور عدل روحانی مظاهر هیں چاهے خارجی طور پر سیاست و معیشت کا کتنا هی گہرا رنگ ان پر کیوں نه چڑه جائے ۔

تمام قدروں میں خیر کی بڑی اهمیت هے ۔ اچهی سیرت کا تعلق اراده اور نیت سے هے جس میں انسان مطلق طور پر آزاد هے ۔ اپنے عمل میں انتخاب کا حق اسے فطرت نے دیا هے جسے کوئی اس سے نہیں چهین سکتا ۔ اگر خیر کے امکانات

میں کسی کو یقین ہے تو دانستہ یا غیر دانستہ طور پر اسے ابدیت کا قرب حاصل ہوجائے گا - ہر شخص جو نیکی پر عمل کرتا ہے اس کے پیش نظر ابدی خیر کی جھلکیاں ہوتی ہیں - نیکی پر عمل کرنے والے کی مثال سورج مکھی کے پھول کے مانند ہے جو خود بخود سورج کی طرف پھرتا ہے - اس طرح نیک عمل کرنے والا سب سے منھ موڑ کر ذات واجب تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اس کی مرضی کا جویا رہتا ہے - عبودیت ہی قرب الہی کی منزل کی طرف رہبری کرتی ہے اور اسی کے ذریعے سے انسان اپنی شخصیت کا تحقق کرتا ہے -

خیر اور شر کا تصور دنیا کی ہر تہذیب میں ملتا ہے - وحشیوں میں بھی بعض باتیں اچھی سمجھی جاتی ہیں اور بعض بری - اس میں شبہ نہیں کہ اچھے اور برے کا تصور مختلف زمانوں اور مختلف تہذیبوں میں تھوڑا بہت بدلتا رہا ہے لیکن بنیادی طور پر وہ موجود رہا ہے - بعض تہذیبوں میں خیر اور شر کا تصور تو موجود تھا لیکن اسے کسی نظام اخلاق کا جز نہیں بنایا گیا - بعض دوسری تہذیبوں میں قدروں کی درجہ بندی کی گئی اور نظام اخلاق کو عملی ضرورتوں کے تحت مرتب کیا گیا جس سے اس تہذیب کے اخلاقی نصب العین کا اظہار ہوتا ہے - اگر کسی معاشرے میں محبت اور خدمت کے نصب العین کو اونچا درجہ دیا گیا تو اس کے افراد کی ذہنیت پر یہی رنگ غالب ہوگا چاہے سب افراد کا عمل اس اصول کے مطابق ہمیشہ نہ ہو لیکن بڑی تعداد کا ہوگا - اخلاقی عمل کے نمونے ہمیں ہر سوسائٹی کے اعلیٰ افراد میں نظر آتے ہیں - معمولی طور پر افراد کے عمل کا تعین ملکی قانون سے ہوتا ہے جو خود اخلاقی شعور پر مبنی ہوتا ہے - در اصل اخلاق اس طور پر مجبور نہیں کرتا جس طرح کہ قانون کرتا ہے - لیکن ہم کسی سوسائٹی کے اخلاق کا جائزہ لینا چاہیں تو اعلیٰ افراد کی سیرت سے ایسا کرنا ممکن ہے - جو اخلاق مذہب پر مبنی ہوتا ہے اس کی مطلق حیثیت ہوتی ہے - اس کا مقصد رضائے الہیٰ کے مطابق عمل اور اس کا نتیجہ دنیاوی فلاح و بہبود ہے - اور اگر یہ نتیجہ خاطر خواہ نہ نکلے تب بھی اس کی قدر و قیمت میں کسی طرح سے کمی نہیں واقع ہوتی - اصولی طور پر یہ اخلاق مطلق ہوتا ہے لیکن اس کی فروعات میں حالات کے لحاظ سے تغیر و تبدل اجتہاد کے ذریعے ممکن ہے - افادیت اور مسرت اگرچہ اس کا مقصود نہیں لیکن عملی زندگی میں یہ حاصل ہوجاتی ہیں معمولاً نیکی کا نتیجہ نیکی کی شکل میں اور بدی کا بدی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے -

گندم از گندم بروید جو ز جو   از مکافات عمل غافل مشو[1]

مطلق اخلاق میں نیکی، حق، صداقت اور محبت فی نفسه مقصود ہوتے ہیں - ان پر عمل کرنے سے لازمی طور پر حقیقی مسرت حاصل ہوتی ہے اگرچہ مسرت مقصود نہیں ہوتی، وہ ضمنی طور پر خود بخود مل جاتی ہے - ان اخلاقی اقدار پر عمل پیرا ہونے سے انسان اپنے وجود سے ماورا ہو جاتا ہے - یہ انسان کا بنیادی اور گہرا تجربہ ہے جس کی بدولت وہ اپنی ذات کا تحقق کرتا اور معاشرے کو اپنے تجربوں سے مستفید کرتا ہے -

بیسویں صدی کے نصف آخر میں انسان اپنی تمدنی زندگی کی جس منزل میں ہے وہاں وہ یہ محسوس کر رہا ہے کہ اسے ایک نئے اخلاقی توازن کی ضرورت ہے جو اس کی روحانی اور مادی زندگی میں مفاہمت کرا سکے - انسان کی اعلیٰ ترین قدریں محبت اور بےغرضی ہیں جو آج پس پشت ڈال دی گئی ہیں - اخلاقی زندگی کی تہ سے محبت اور بےغرضی کے چشمے اُبلتے ہیں نہ کہ مطلب پرستی اور عیش کوشی سے - آج اخلاقی تزلزل کی وجہ یہ ہے کہ خیر و شر کے احساس پر جو معاشرتی ردعمل ہونا چاہئے وہ نہیں ہوتا - برائی اور بدی سے ضمیر میں جو خلش پیدا ہونی چاہئے وہ نہیں ہوتی - احساس کی یہ کوتاہی تہذیب و تمدن کے لئے اس وقت سب سے بڑا خطرہ بن گئی ہے -

بعض اوقات انسانوں کے خارجی احوال میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے- امیر غریب ہو جاتے ہیں اور غریب امیر بن جاتے ہیں - حاکم محکوم ہو جاتے ہیں اور محکوم حاکم - لیکن یہ سب تبدیلیاں خارجی ہیں - روحانی طور پر اگر انسان میں تبدیلی پیدا ہو تو اسے ہم حقیقی تبدیلی کہہ سکتے ہیں - اندرونی طور پر انسان میں سب کچھ چھپا ہوا ہے حیوانیت بھی ہے اور اخلاق کی اعلیٰ صفات بھی - اس کے تحت شعور میں ظلم، تشدد، محبت سب موجود ہیں -

(۱) قران پاک میں اخلاقی بصیرتوں کو مختلف آیات میں بیان کیا گیا ہے -
"من عمل صالحاً فلنفسه (اگر کسی نے اچھائی کی تو اپنی ذات کی اثر کی) - "ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها" (اگر کوئی بھلائی کریگا تو اپنی ابو کریگا اور برائی کریگا تو اپنی لئو) "فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرة شراً یره" (جس کسی نے ذرہ برابر بھلائی کی تو اس کا پھل پائےگا اور اگر کسی نے ذرہ برابر برائی کی تو وہ بھی اس کا نتیجہ دیکھ لیگا) - "ووفیت کل نفس ما عملت" (ہر آدمی کو اس کے عمل کا ٹھیک ٹھیک بدلا ملےگا) -

کہا جاتا ہے کہ سیاسی یا معاشی انقلاب سے نیا انسان پیدا ہو جاتا ہے ۔ یہ دعوی بس ایک حد تک درست کہا جا سکتا ہے ۔ انسان میں مکمل تبدیلی بڑی مشکل سے ہوتی ہے ۔ سیاسی اور معاشی انقلاب بھی انسانی روح کو نہیں چھوتا ۔ اس کے لئے اندرونی روحانی عمل کی جدوجہد درکار ہے ۔ معاشی اور سیاسی محرکات نیا انسان اس لئے بھی نہیں پیدا کر سکتے کہ ان کا تعلق زندگی کے وسائل سے ہے نہ کہ مقاصد سے ۔ یہی جب مقاصد بن جاتے ہیں جیسا کہ جدید تمدن میں ہمیں نظر آتا ہے تو انسانیت زوال کی راہ پر پڑ جاتی ہے ۔ آج ہم کیا دیکھتے ہیں ؟ معاشی زندگی کی کشمکش میں انسان کے پاس اتنا وقت ہی نہیں بچتا کہ وہ اپنی روح کے نہاں‌خانے کی طرف توجہ دے ۔ وہ طاقت اور کامیابی کی پرستش کرتا ہے ۔ وہ صرف اس دنیا کو جانتا اور مانتا ہے، اُس دنیا کی طرف سے بےپروا یا اس کا منکر ہے۔وہ بیسویں صدی میں ہوتے ہوئے بھی وہی پرانا انسان ہے جس کا نقشہ ہابز نے کھینچا تھا ۔ ظالم، سفاک، جنگ‌جو، خودغرض اپنے ذرا سے فائدے کے لئے دوسروں کو بھینٹ چڑھا دینے والا، اپنے گھر کی آبادی کے لیے بستیوں کو تباہ و برباد کر دینے والا، دولت و ثروت و شہرت کا پجاری، قوت و اقتدار کا دیوانہ ۔

مارکسزم کے ماننے والے کہتے ہیں کہ انھوں نے اگر معاشی انصاف قایم کردیا تو سارے دکھوں کا مداوا ہوجائے گا ۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر ایسا ہو بھی گیا تو زندگی کا المیہ اور زیادہ نمایاں ہوجائے گا ۔ جب تک معاشی انصاف کے ساتھ انسانی روح کی آزادی کو تسلیم نہ کیا جائے عمل نتیجہ خیز نہیں ہوسکتا ۔ ممکن ہے عارضی نتائج حاصل ہوجائیں لیکن دیرپا اثرات مترتب نہیں ہوسکتے جن سے زندگی کی ترقی کی نشان دھی‌ہو ۔روحانیت معاشی انصاف کی مخالف نہیں۔ہاں وہ اس وقت ضرور مخالف ہوگی جب کہ آزادی کا گلا گھونٹا جائے گا ۔ زندگی کی حقیقت تک ہماری رسائی آزادی ھی کے توسط سے ممکن ہے، خود آزادی اس وقت بامعنی بنتی ہے جب کہ وہ خیر، صداقت اور حق کے ساتھ اپنا رشتہ استوار کرے ۔ اس طرح حسی تجربہ سے بلند ہوکر انسان اخلاقی قدروں سے ہم کنار ہوتا ہے جن کی نوعیت روحانی ہے ۔ یہ قدریں کسی خارجی محرک کا نتیجہ نہیں ہوتیں بلکہ ان کا ماخذ روحانی زندگی کے اندرونی تقاضے ہوتے ہیں ۔ انھیں سے ہمارے عمل کو وقار نصیب ہوتا ہے اور انھیں سے تاریخ بامعنی بنتی ہے ۔

(باقی)

اخبارالاخیار مظفر پور اور سید احمد خاں

از

جناب قاضی عبدالودود صاحب ، پٹنہ

اخبار الاخیار « سین ٹیفک سوسیٹی صوبہ بہار ، قصبہ مظفر پور ضلع ترہت » کا پانزدہ روزہ اخبار تھا ۔ یہ سوسائٹی بتاریخ ۲۴ مئی سنہ ۱۸۶۸ء قائم ہوئی تھی ؛ اس کے صدر سید محمد تقی خاں اور سکریٹری سید امداد علی تھے ۔ اس کا ایک مجلد جس میں ۱۵ اپریل سنہ ۱۸۶۹ء سے لیکر ۱۵ دسمبر سنہ ۱۸۷۰ء کے شمارے (شمارۂ ۱۴ تا ۴۴) موجود ہیں ، جناب شاہ مقبول احمد (سنٹرل کالج کلکتہ) نے کتبخانۂ ادارۂ تحقیقات اردو پٹنہ کی نمائش کے لئے مستعار دئے تھے ، اور میں نے ان کا مطالعہ کیا ہے ۔

ذیل میں وہ چیزیں پیش کی جاتی ہیں ، جن کا تعلق سید احمد خاں سے ہے ۔

«عطاے خطاب : جناب مولوی سید احمد خاں بہادر کو حضور ملکہ معظمہ ... نے تمغاے اسٹار آف انڈیا اور خطاب کمپینین اسٹار آف انڈیا سے معزز و ممتاز فرمایا ۔ بلاشبہہ اس بات سے ہماری سوسیٹی کے ممبروں اور ان کے دوستوں کو بیحد خوشی ہوگی ... صاحب سکرٹر انڈیا آفس نے جو چٹھی ... سید احمد خاں کے نام لکھی تھی اس کی نقل ذیل میں مندرج ہے : چٹھی ۔

چٹھی : از مقام دفتر ہند مورخہ ۳ جون سنہ ۱۸۶۹ء ۔ میرے دوست سید احمد خاں سی ایس آئی ، میں اس بات کے بیان کرنے میں نہایت خوش ہوں کہ ملکہ معظمہ دام اقبالہا نے آپ کو اسٹار آف انڈیا کا کمپینین مقرر فرمایا اور میں اس پر آپ کو مبارکباد دیتا ہوں ۔ راقم آپ کا دوست ، جی ۔ ڈبلو ۔ کر» (۱۵ جولائی سنہ ۱۸۶۹ء) ۔

«سفر ولایت کی ترغیب: «. . فی زماننا ہماری سوسیٹی کے لیف انریری سکرٹری جناب مولوی سید احمد خاں صاحب بہادر سی ایس آئی ... اپنی ذاتی ہمت کی بدولت لندن میں پہنچے اور . . اولوالعزمی ہندستانیوں کی جبلی عادت کے برخلاف ہوئی، . . جب تک ہندوستانی رعایا خاص لندن میں جاکر اپنی ملکہ معظمہ کی دلی توجہ اور اہل یورپ کے اس ذاتی اخلاق کو جو وہ اپنے ملک میں مسافروں کے حال پر مبذول فرماتے ہیں، آنکھ سے نہ دیکھ لینگے، ہرگز اس کے جی میں اپنی گورنمنٹ کا پکا خلوص پیدا نہ ہوگا اور جو حق گورنمنٹ کا اس پر واجب ہے اس سے پورا پورا ادا نہ ہوگا - جب مولوی صاحب . . لندن . . گئے تو تمامی ممبران انڈیا کونسل سے ملاقات ہوئی اور چند ممبران پارلیمنٹ بھی ان سے ملے اور یہ سب صاحب نہایت اخلاق . . کے ساتھ پیش آئے - اور یقین ہے کہ اب وہ بحضور . . سکرٹری آف اسٹیٹ بھی باریاب ہوئے ہونگے - جب مولوی صاحب . . وہاں کسی جلسے میں بلائے جاتے ہیں، تو ارباب جلسہ ان کی خاطرداری . . میں کسی قسم کی کوتاہی نہیں کرتے . . سر جان لارڈ . . بہادر گورنر جنرل سابق کی عنایتیں . . ہرگز بیان میں نہیں آسکتیں . . دو مرتبہ خاص مولوی صاحب . . کی فرود گاہ پر تشریف لائے اور ایک جلسے میں خاص مولوی صاحب . . کی نسبت اپنی ایک اسپیچ میں بہت کچھ فرمایا اور بدرجۂ غایت .... تعریف و توصیف کی . . علی گڑھ» (۱ ستمبر) -

«برٹش انڈین ایسو سی ایشن اضلاع شمال و مغرب: سید احمد خاں لیف آنریری سکرٹری نے بموجب ہدایت ایسو سی ایشن کے تمام عرضداشتیں جو ایسو سی ایشن نے واسطے فلاح ہندوستان کے وقتاً فوقتاً گورنمنٹ ہندوستان کے روبرو پیش کی تھیں، اور جن کو ایسو سی ایشن نے علحدہ علحدہ رسالوں میں چھاپا ہے بحضور .... سکرٹری آف اسٹیٹ فار انڈیا یعنی وزیر ہند کے گزرانیں، چنانچہ ان کی عرضداشت .... اور اس کا جواب جو پیشگاہ .... وزیر ہند سے مرحمت ہوا .... اخبار میں مندرج .... ہے» (اس کے بعد عرضداشت اور اس کا جواب) علی گڑھ (۱ ستمبر) -

«خطبات الاحمدیہ علی العرب والسیرۃ المحمدیہ: «حضرت . . کے حالات زندگی اور ان مضامین میں جو ان کے حالات سے متعلق ہیں ایک کتاب کی اول جلد مشتہر ہوگی جس کو . . سید احمد خاں بہادر . . مصنف . . تبین الکلام نے جواب مضمونوں کے سلسلے کے مطابق تیار کیا ہے . . نہایت فکر و تردد کے ساتھ بلا تعصب و حمایت اس تصنیف میں بڑی تحقیقات کی ہے . .

اس بات پر اس نے اپنا دلی افسوس ظاہر کیا ہے کہ ان مصنفوں (انگریز سیرت نگاران پیمبر صاحب) میں سے کسی نے وضعی اور اصلی حدیثوں میں امتیاز نہیں کیا، چنانچہ اس مصنف نے ان تمام وضعی اور غیر صحیح احادیث کو جن کو ہر ایک تعلیم یافتہ اور صاحب تمیز مسلمان نے پہلے ہی سے باطل اور غیر سند سمجھکر مدتوں سے خارج کر رکھا ہے ' ان روایتوں اور مقولوں سے صاف ممتاز کر دیا ہے جن پر اس وجہ سے اعتماد کلی کرنا چاہیے کہ ان کے خالص اور صحیح سمجھنے کے واسطے بہت سے دلایل موجود ہیں ۔ یہ کتاب انگریزی میں لکھی گئی ہے ، لیکن جو عبارت عبری . . . یا عربی . . . سے لی گئی ہے وہ بجنسہ نقل کردی ہے ۔ امید ہے کہ اس کتاب کا انگریزی ترجمہ بہت صاف اور نہایت صحیح ہوگا' اس وجہ سے کہ مصنف . . کے ایک دوست یعنی عالم انگریز نے اس پر نظر ثانی کرنا اپنے ذمہ لیا ہے . . اول جلد میں مضامین مندرجۂ ذیل ہونگے : اول ملک عرب کا تواریخی جغرافیہ' دوم مذہب اسلام سے پیشتر جو عرب تھے ان کے طور طریق اور دستور ' سوم عرب میں جو اسلام سے پہلے مذہب رائج تھے ان میں سے اسلام کس مذہب سے نہایت مشابہ ہے اور آیا اس تعلق سے اسلام کی اصلیت ربانی ثابت ہوتی ہے یا صرف بناوٹ پر اس کی بنا ثابت ہوتی ہے، چہارم مذہب اسلام عموماً لوگوں کے حسن معاشرت اور مذہب عیسوی اور یہود کے حق میں مفید ہوا ہے یا مضر ' پنجم مسلمانوں کا علم الہیات ، ششم مذہبی رواتیں ارر بحث اس امر کہ ان پر کس قدر اعتبار کرنا چاہئے ' ہفتم قران مجید' ہشتم تاریخ مکہ شریف مع بیان ا مشہور . . باتوں کے جن کو آں‌حضرت کے بزرگوں نے مکہ شریف کی نسبت شرعاً قرار د ہے ۔ نہم بیان حسب و نسب آں‌حضرت کا ' دھم توریت اور انجیل میں آں‌حضرت کی نسب جو پیشگوئیاں ہوئیں ' ان کا بیان' یازدھم معراج و شق قمر ' دوازدھم آں‌حضرت کی پیدایش اور لڑکپن کا حال ۔ . . اس کتاب کی اول جلد جو بہت جلد مطبع سے نکلیگی بلا انتظ دوسری جلد کے بہم پہنچ سکیگی . . اور جلد اول کی قیمت ۱۰ روپیہ ۸ آنہ مقرر ہو ہے اور مسٹر ٹربنر کمپنی . . . لندن کے پاس مل سکتی ہے از علی‌گڑھ» ۔

«اخبارا لاخیار خدا . . سید احمد خاں . . کی سعی . . کو مشکور کرے . . اب تک نظر سے بھی نہیں گزری' مگر جی قبول کرتا ہے کہ داد صداقت دی ہے ۔ خ کرے اس کا ترجمہ فارسی یا اردو بھی جلد ہو جائے . . » (۱ مارچ ۱۸۷۰ء) ۔

«توقیر سید احمد خاں بمقام لندن : سین ٹیفک سوسیٹی علی‌گڑھ کے اخبار ۔

واضح ہوا کہ ۱۱ مارچ . . . کو . . . ملکہ معظمہ . . . نے . . دربار فرمایا اور اس . . . میں . . . سید احمد خاں بہادر . . . باریاب مجرا و ملازمت ہوئے . . . ملازمت کے لئے ہماری سوسیٹی کے آنریبل پیٹرن جناب هز گریس ڈیوک آف آرگائل وزیر مملکت ہند نے تحریک فرمائی تھی. . . شمالی مغربی اضلاع کے صیغہ غیر متعہد میں سید احمد خاں هی پہلا شخص هے جس نے انگلینڈ میں جاکر اسٹار آف انڈیا پایا اور حضور ملکہ معظمہ کی دست بوسی سے تمام اپنے ملک کے لوگوں کو فخر کرنے کا موقع دیا» ۔ اخبار الاخیار نے بھی اس پر اظہار مسرت کیا هے ۔ (۱۵ مئی)

«روداد جلسہ خاص سینٹیفک سوسیٹی صوبہ بہار مقام مظفرپور، واقع ۸ مئی . . : سکرٹری . . . نے . . . خط . . . سید احمد خان . . . بہادر . . . کا مرقومہ ٦ اپریل . . . جو . . . لندن سے آیا تھا. درپیش کرکے اس قدر مضامین جو خریداری کتب عربیہ[1] مترجمہ زبان انگریزی و جرمنی و فرنچ سے متعلق تھے، پڑھکر سنائے ۔ بعد مباحثہ یہ بات قرار پائی کہ مبلغ هزار روپیہ واسطے خریداری کتب عربیہ کے جو متعلق امتحان درجہ اعلیٰ یونیورسٹی سے هیں اور زبان انگریزی خواہ جرمنی خواہ فرانسیسی سے بزبان عربی ترجمہ ہوکر ولایت انگلستان یا مصر خواہ دوسرے ملکوں سے میسر ہوں . . . سید احمد خاں . . . بہادر کی خدمت میں روانہ ہوں اور ہنڈوی اس کی بذریعہ پریسیڈنٹ . . . بنک بنگال سے طلب کی جاے اور ایک خط اطلاعی خدمت . . . خاں . . ممدوح کو بھیجا جاے اور انتخاب . . خط . . . اخبار الاخیار میں مندرج ہو» (۱۵ مئی) ۔

«انتخاب خط . . . سید احمد خاں . . . بنام مولوی سید امداد علی خاں بہادر سکریٹری بہار سینٹیفک سوسیٹی جو لندن سے آیا هے . . .: رسالہ کہ درباب نقصان تعلیم هندوستان نوشتہ بودم شاید روانہ کردہ بودم، چوں معلوم شدہ کہ نرسیدہ است، گمان بردم کہ نوشتم و روانہ نساختم ۔ الحال دو جلد آں روانۂ خدمت شریف است بملاحظہ خواهد رسید ۔ الحال بصلاح وصوابدید بعض احباب اینجا عریضداشتے تیارمیشود، ویک رسالۂ دیگر مینویسم، آں همه کاغذات بذریعہ سوسیٹی بحضور حکام هند پیش خواهم ساخت، واگر ضرورت شد تا بپارلیمنٹ خواهم رسانید، و بندوبست ایں جملہ امور درینجا بخوبی نمودہ ام، زیادہ امرمشکل انتخاب کتب انگریزی براے ترجمہ بودہ است ۔

---

۱ ـ ان کتابوں کی فہرست جو سوسائٹی کو مصر سے وصول ہوئیں کسی شمارہ میں ہو ۔

صلاح احباب چنیں قرار یافته که در انتخاب کتب راے علماے اینجا گرفته شود ، و فهرست کتب همیں جا تیار شود و چند احباب دریں امر ساعی اند که از پروفسران یونیورسٹی کیمبرج و اکسفورڈ در انتخاب کتب اعانت خواسته شود ، چنانچه بتائید بعض احباب فهرست علوم که ترجمهٔ کتب آں ضروریست ، تیار شده و سرکیولر بتحریر در آمده چهاپه میشود ـ در سه چهار روز آں سرکیولر معه فهرست علوم بذریعهٔ چٹهیات احباب بخدمت پروفسران یونیورسٹی کیمبرج[۱] و آکسفورڈ و لندن و اڈنبرا و ایرلنڈ فرستاده خواهدشد و در هر علم کتب سه درجه یعنی ادنیٰ قابل مبتدیان و درجهٔ اوسط و درجهٔ اعلیٰ انتخاب خواهد (کذا) ساخت بعد آں فهرست مکمل معه (کذا) تخمینه ترجمه ولاگت چهاپه تیار خواهد شد ـ و سوسیٹی هاے هندوستان را اگر ممکن باشد باهم متفق ساخته ، آمادهٔ ترجمهٔ آں خواهم ساخت و از گورنمنٹ درخواست عطاے نصف خرچ نموده خواهد شد ـ یقین است که گورنمنٹ منظور خواهد کرد ورنه تا سکرٹری آف اسٹیٹ استغاثه خواهد شد ـ فهرست علوم تا بخواندگی ایم ـ اے مرتب شده است ـ علاوه آں بعد ملاحظهٔ مدارس ایں جا یک رساله درباب طریق تعلیم نوشته ام ، خصوصاً طریق تعلیم مسلمانان که تمام علوم دنیوی مثل حساب و جغرافیه و ریاضی و جرثقیل و پولٹیکل اکونمی و تاریخ و علم زمین و نباتات وغیره جمله علوم بزبان اردو تعلیم شوند ، و علاوه آں دو زبان دیگر آموخته شوند ، عربی و انگریزی یا فارسی و انگریزی تا بخواندگی بی ـ اے ایں هر دو زبان بقدر کارروائی روزمره آموخته شوند ، و زیاده از آں صرف اوقات بر آں کرده نشود ، و در زمانهٔ همیں خواندگی مسلمانان را علوم دینیهٔ شاں مثل عقائد و فقه آموخته شوند ، بعد ازاں که امتحان بی اے پاس کرده شود ، هر یک طالبعلم را اجازت و اختیار خواهد بود که منجملهٔ علوم خواندهٔ خود یک زبان و دو علم را براے تکمیل پسند و اختیار نماید ـ اگر کسے میخواهد که در زبان عربی کامل شود ، اورا اختیار خواهد بود که زبان عربی اختیار نماید و اگر اورا خواهش باشد که منجملهٔ علوم خواندهٔ خود علم دین را تکمیل سازد ، آں را اختیار نماید ـ هر کسیکه خواهد زبان انگریزی را اختیار نماید و آں را تکمیل سازد ـ از روے حساب خواندگی معلوم میشود که طالبعلم متوسط الذهن اگر بعمر یازده و دوازده سالگی در مدرسه داخل خواهد شد ، تا بعمر هیجده سال یقینی امتحان بی ـ اے پاس خواهد ساخت ـ بعد ازاں تا سه سال دیگر

---

۱ ـ نام علما و کتب منتخبه شماره یکم دسمبر سنه ۱۸۷۰ع میں هر ـ

اوراً اجازت خواندن جهت تکمیل دو علم و یک زبان پسندکردهاش باقی خواهدماند، و یقینی در عمر بیست و یک سال عالم متبحر خواهد شد و بدرجهٔ ایم-اے خواهد رسید۔

بدریافت حالات ترقی سوسیٹی بہار و شرکت و امداد حکام عالیمقام که صرف بتوجه عالی و تدابیر و سعی جمیلهٔ سامی شده است، بسیار بسیار خشنود شدم ۔ الله تعالیٰ ترقی روزافزوں نصیب نماید، وآں مخدوم راجزاے خیر دهد ۔ زنڈ آف انڈیا ارٹکلهاے بسیار خوب نوشته است، بدانست بنده ایں کرامات جناب عالی است وبس فقط» (۱۵ مئی)

«اشتہار خطبات الاحمدیه علی العرب والسیرة المحمدیه: اس کتاب کو راقم آثم نے تالیف کیا ہے اور میرا اراده ہے که آں حضرت صلی الله علیه و آله وسلم کے حالات ابتداے پیدائش سے وفات تک لکھوں، اور علاوه اس کے ان باتوں سے بھی بحث کروں جو آں حضرت صلی الله علیه وسلم سے اور اسلام سے علاقه رکھتی ہیں اور اصلی واقعات کو نامعتبر و مشتبه اور غیر سند باتوں سے تمیز کروں اور جو الزام آنحضرت صلعم کی نسبت یا اسلام کی نسبت منسوب کئے گئے ہیں ان سب کا جواب دوں ۔ جو که یه کتاب زیاده تر ان نوجوان مسلمان لڑکوں کے لئے لکھی جاتی جو انگریزی علوم کی تحصیل میں مصروف ہیں، اس لئے انگریزی زبان میں اس کا ترجمه تیار ہوا ہے اور اس کی انگریزی عبارت ایک نہایت لائق اور قابل اور عالم میرے یورپین دوست نے درست کی ہے، جس کے سبب سے وه کتاب مسلمان طالبعلموں کی انگریزی تحصیل کے لئے بھی بہت مفید ہے ۔ یه کتاب کئی جلدوں میں ختم ہوگی، مگر بالفعل جلد اول اس کتاب کی انگریزی زبان میں چھپکر تیار ہوئی ہے اور قیمت اس کی ۱۵ روپیه قرار پائی ہے ۔ جس شخص کو اس کا خریدنا ہو وه مستر ٹربنر اینڈ کو سے جن کا کارخانه لندن میں پیتر ناسترر و محلے میں به نمبر ٦٠ واقع ہے، زرقیمت بھیج کر طلب کرے، محصول ڈاک بذمه خریدار ہے ۔ ہندوستان کے خریداروں کی آسایش کے لئے یه بھی اطلاع کیجاتی ہے که اگر ہندوستان کے خریدار زرقیمت جناب راجه جیکشن داس بہادر پاس جمع کرکر مجھ کو اطلاع دینگے تو کتاب مذکوره میں ان کی خدمت میں بھجوادونگا ۔

اس جلد اول میں جس کا یه اشتہار ہے ایک دیباچه اور باره باب ہیں جو بلفظ خطبه تعبیر کئے گئے ہیں، یعنی بجاے لفظ باب کے لفظ خطبه استعمال کیا گیا ہے، چنانچه مختصراً تفصیل مضامیں ان باره خطبوں اور دیباچهٔ کتاب کی اس مقام پر لکھی جاتی ہے : دیباچے میں مختصراً ان عربی اور انگریزی کتابوں کا مع ان کے

درجۂ اعتبار کے ذکر ہے جو آنحضرت صلعم کے حالات زندگی کے باب میں لکھی گئی ہیں، اور اخیر دیباچہ میں چند بڑے بڑے انگریزی عالموں کی رائیں نقل کیگئی ہیں، جنھوں نے اسلام کا مقدس اور پاک اور ایک نہایت عمدہ مذہب ہونا تسلیم کیا ہے، جیسے کہ ایک سویلیزڈ ملک کے بیربا عالموں سے توقع تھی - خطبۂ ۱ میں عرب کی قدیم قوموں اور نسلوں کا جن کا توریت مقدس میں بھی ذکر ہے اور عرب کے جغرافیے کا بیان ہے - اس خطبے میں توریت مقدس سے اور انگریزی کتابوں کے مصنفوں کی رائے سے اور خود جغرافیۂ عرب سے ثابت کیا گیا ہے کہ حضرت اسمعیل خاص مکۂ معظمہ میں آکر آباد ہوئے اور فاران جس کا ذکر توریت میں ہے اور جس جگہ سے خدا کے نور کے چمکنے کی توریت میں خبر تھی، وہ وہی ہے جو اب حجاز کہلاتا ہے اور جہاں مکۂ معظمہ واقع ہے - خطبہ ۲ میں ان رسموں اور رواجوں کا ذکر ہے جو اسلام سے پہلے عربوں میں مروج تھے - خطبۂ ۳ میں ان مذہبوں کا ذکر ہے جو اسلام سے پہلے عربوں میں رائج تھے اور یہ بھی بیان کیا ہے کہ ان مذہبوں میں سے اسلام کس مذہب سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے اور اس مناسبت سے اسلام کی اصلیت ربانی ثابت ہوتی ہے یا صرف بناوٹ پائی جاتی ہے - خطبہ ٤ اس بات کا بیان ہے کہ اسلام عموماً انسان کے حسن معاشرت کے لئے مفید ہے یا نہیں اور یہودی اور عیسائی مذہب کو اس سے کیا فائدہ پہنچا ہے - اس خطبے میں مفصلۂ ذیل مسائل کی اصلیت بیان کی گئی ہے : کثرت ازدواج، طلاق، غلامی، جبر نہ ہونا دوسرے مذہبوں پر- خطبۂ ٥ مسلمانوں کی مذہبی کتابوں کا اور یہ کہ کس اصول پر لکھی گئی ہیں اور کہاں تک وہ مسلم ہیں، بیان ہے- خطبہ ٦ میں روایات مذہبی اوران کا درجۂ اعتبار باعتبار روایت اور باعتبار راویوں کے بیان کیا گیا ہے، اور عیسائی مصنفوں کے تمام اعتراضوں کا جواب دیا ہے جن میں سے بڑے اور مقدم اعتراض مفصلۂ ذیل تھے : جھوٹ ہونا الزام تعظیم بتوں کا آنحضرت کی نسبت، جھوٹ بولنے کی اجازت کا الزام غلط ہے - خطبۂ ۷ میں قران مجید کے نازل اور جمع ہونے اور تقسیم ہونے کا اور یہ کہ بجنسہ بلا کم وکاست ویسا ہی بیان ہے - عمدہ مسائل جو اس خطبے میں معرض بحث میں آئے ہیں یہ ہیں: اختلاف قراءت، ناسخ منسوخ، منسوخ التلاوت آیتوں کا ہونا غلط ہے اور کوئی آیت ایسی نہیں جو نازل ہوئی ہو اور قرآن میں نہ ہو - خطبہ ۸ مین مکہ معظمہ کی تاریخ اور ابراهیم سے اس کی تعمیر کا ثبوت اور حجر اسود کی اصلیت کا اور آں‌حضرت صلعم کے بزرگوں کو جو اس سے تعلق

تھا اس کا اور اس بات کا کہ کعبے کی طرف نماز پڑھنی اور طواف کرنا اور بوسہ دینا بت پرستی نہیں ہو سکتی، مفصل بیان ہے۔ خطبہ ۹ میں آں حضرت صلعم کے نسب‌نامے کا اور جو بحثیں کہ اس سے متعلق ہیں ان کا بیان ہے ۔ خطبہ ۱۰ میں بشارات آں‌حضرت صلعم جو توریت اور انجیل میں ہیں بیان کی گئی ہیں اور موجود ہونا آپ کا نام محمد توریت میں اور احمد انجیل میں ثابت کیا گیا ہے - خطبہ ۱۱ میں معراج اور شق صدر کی اصلیت اور حقیقت کا بیان ہے اور تمام روایات مختلفہ اور اقوال علما جمع کر کے نتیجہ صحیح نکالا گیا ہے - خطبہ ۱۲ میں آں‌حضرت صلعم کی پیدایش سے لیکر آپ کی ۱۲ برس کی عمر تک کا بیان ہے ۔ نہایت صحیح حال علحدہ بیان کیا ہے اور نامعتبر روایتوں کو تمیز کیا ہے اور عیسائی مصنفوں کے اعتراضوں کا جواب دیا ہے جس میں سب سے مقدم یہ اعتراض تھا کہ آں‌حضرت صلعم کو مرض صرع چھٹپن سے لاحق تھا ۔ راقم سید احمد از مقام لندن مارچ ۱۸۷۰ء (۱۵ مئی)

«ایڈرس سید امدادعلی‌خاں»: سید احمد خاں کے پاس ہزار رپے کی ہنڈوی بھیجی جانے کے ذکر کے بعد «سید صاحب .. بمشورہ پروفیسران یونیورسٹی کمبرج واکسفورڈ، ڈاؤن، براڈین اور لندن کے ایک فہرست ان کتابوں کی تیار کر رہے جن کا ترجمہ ہونا... ضرور ہے ... ہم لوگ امید کرتے ہیں کہ اب اہتمام ترجمہ کا .. بہت ضابطے کے ساتھ عمل میں آئے گا» (۱۵ جولائی)

سین‌ٹیفک سوسیٹی صوبہ بہار مقام مظفرپور : «بتحریک سید احمد خاں ... بہادر ہنگام قیام لندن بڑے بڑے امراےعالی مقام انگلستان نے ایک سرکلر بنام علماے یونیورسٹی اکسفورڈ، کمبرج وغیرہ جاری فرمایا ... وہ فہرست بتجویز علماے موصوفین مرتب ہوکر شامل ... سید احمد خاں ... بہادر کے پہنچی - اخبار سین‌ٹیفک سوسیٹی علی‌گڑھ مطبوعہ ۱۴ اکتوبر میں مع اسماے علماے موصوفین کے چھاپا گیا... اور سید احمد خاں... بہادر نے چند قطعات فہرست ... عندالملاقات مقام علی‌گڑھ ... سید امدادعلی‌خاں بہادر کے حوالے کیاباین مطلب کہ بعد مشورہ ہردو سوسیٹی وہ فہرست بحضور نواب گورنر جنرل بہادر باجلاس کونسل بامید عطاے نصف خرچ ترجمہ کے بذریعہ درخواست ہردو سوسیٹی روانہ کی جاے اور واسطے ترجمہ کرانے بڑی بڑی دقیق کتابوں کے یہ تجویز ہوئی .. کہ .. اسپرنجر صاحب مقیم جرمنی کو مہتمم کیا جائے» اس کے بعد یہ کہ سید صاحب نے «بوقت مراجعت بلدہ مصر» میں ۵۰۰ کی کتابیں خرید کر بھیجیں اور اس کا انتظام کردیا ہے کہ باقی ۵۰۰ رپوں کی کتابیں بھی وہاں سے بھجوائی جائیں (۱ دسمبر) ۔

فرقۂ نقطوی پر ایک طائرانہ نظر

از

ڈاکٹر نذیر احمد صاحب ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

فرقۂ نقطوی جو ہماری آج کی گفتگو کا موضوع ہے ، ایران اور ہندوستان دونوں ملکون کی بعض اہم تحریکوں پر اثرانداز ہوا ہے ۔ اس فرقہ کی بنیاد ایران میں نویں صدی ہجری کے بالکل ابتدا میں پڑی ۔ رفتہ رفتہ اس نے بڑا زور پکڑا ، یہاں تک کہ دسویں اور گیارویں صدی میں ایران اور ہندوستان میں اس فرقہ کے پیروون کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی تھی ۔ اس فرقہ کو دین حروفی سے بڑا گہرا رشتہ ہے ۔ تیمور لنگ (م : سنہ ۸۰۶ ھ) کے دور حکومت میں فضل اللہ استرآبادی (م : سنہ ۷۹۶ ھ) نے «حروفی» فرقے کی بنیاد ڈالی لیکن اس عہد کے اختتام کے بعد ہی «حروفیوں» کا زور گھٹ گیا ۔ چنانچہ آٹھویں صدی ہجری کے بعد کی تحریروں میں اس فرقہ کا ذکر بہت ہی کم پایا جاتا ہے ۔ اس کے بجائے نقطوی فرقہ زور پکڑتا ہے اور کئی صدی تک نہ صرف ایران بلکہ ہندوستان اور ترکی بھی اس تحریک سے متاثر رہتے ہیں ۔

نقطوی تحریک کا بانی محمود پسیخانی گیلانی تھا ۔ پسیخان گیلان میں ایک گاؤں[1] ہے جو فومن جانے والی سڑک کے کنارے دشت سے سات[2] کلو میٹر مغرب میں واقع ہے ۔ ظہیر الدین مرعشی نے «تاریخ گیلان و دیلمان» میں اور عبدالفتاح فومنی نے «تاریخ گیلان»[3] میں کئی بار پسیخان کا ذکر کیا ہے اور ہر جگہ اسی شکل میں اسکا

(۱) «جغرافیاء ایران» جلد ۲ ص ۵۲ .
(۲) ص ۸۰ ، ۲۸۳ وغیرہ .
(۳) ص ۵۳ ، ۵۷ ، ۶۷ وغیرہ .

نام لیا ہے - لیکن دهخدا نے «لغت نامه[1]» میں «جغرافیاے سیاسی ایران[2]» کے حوالے سے پسیخان کو گیلان کا ایک دریا بتایا ہے جو موازی اور فومن کے بیچ سے گزرتا ہے - ان کے علاوہ جن جن ماخذوں میں محمود پسیخانی کا ذکر ملتا ہے ان میں اکثر مقامات پر اسکی مختلف صورتیں مثلاً مسجوان، بسخوانی، بسخانی، بساخانی، فساخانی ملتی ہیں - لیکن ان میں تقریباً سب کتابت یا طباعت کی غلطیاں ہیں - اصل صورت پسیخان اور پسیخانی ہی ہے -

محمود پسیخانی سیاح تھا اور بقول اپنے ایک مرید[3] کے اس نے اپنی سیاحت کا سلسله بیت المقدس سے شروع کیا اور بیشتر روے زمین کا سفر کرڈالا - آخر میں استرآباد آیا اور یہیں سنه ۸۰۰ ھ میں اس نئے مذہب کا اعلان کیا - محمود نے مدتوں فضل استرآبادی بانی دین حروفی کے سامنے زانوے ادب ته کیا، لیکن بعد میں دونوں میں اختلاف ہوگیا اور فضل نے اسکو اپنے یہاں سے نکال دیا - اس بنا پر محمود بعض تحریروں میں مردود و مطرود کی نسبت سے یاد ہوا ہے - مثلاً گیارھویں صدی ہجری کے ایک تذکرہ «عرفات عاشقین»[4] میں اسکا ذکر اسطرح ملتا ہے :

> «محمود مطرود پسیخانی از جمله مریدان فضل بوده گویند محمود را
> بسبب انانیت از درِ خود رانده مردود نمود و از نظر انداخت و او
> در برابر حرف وے از نقطه کارخانه پر داخت و خود را مطرود و
> ملعون ازل و ابد ساخت، غرض که وے بعد از آن که از مجلس او
> رانده شد هزار ویک رساله و شانزده جلد کتاب چنانچه نزد امناے
> او متداول است، پرداخت »

محمود کچھ زمانه تک شمالی ایران میں رود ارس[5] کے کنارے بھی اقامت گزیں رہا ہے - وہ بڑا متقی اور پرہیزگار تھا - اس نے تمام عمر شادی نہیں کی - اسکی وفات سنه ۸۳۲ ھ[6] میں واقع ہوئی - بعض بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے که اس

---

(۱) جزو «پ - پلاته» (۱۳۲۸) صفحه ۳۵۷، ستون دوم .   (۲) تالیف آقای کیہان ص ۲۷۵ .

(۳) «نقطویان» ص ۷۳ . یه تحریر خود محمودکی ہوسکتی ہے، اتنا تو مسلم ہوکه مصنف محمود کا ہم عصر ہو .

(۴) ذیل حالات فضل الله استرآبادی .   (۵) دبستان مذاهب صفحه ۳۰۲ .

(۶) «تاریخ الفی» میں سنه ۹۸۲ ھ کے ذیل میں محمود کی وفات ۱۵۰ سال قبل بتائی گئی ہے - بظاہر صحیح تاریخ ۹۸۲ ہجری ہوگی اس لئے که اس کے فوراً ہی پہلے سنه ۹۸۱ ھ کے واقعات درج ہیں - اس حساب سے وفات کی تاریخ ۸۳۲ ہجری ہوگی - مگر ڈاکٹر کیا نے ۸۳۱ ہجری بتائی ہے - («نقطویان یا پسیخانیان» صفحه ۵)

نے اپنے جسم پر تیزاب چھڑک کر خودکشی[1] کرلی، مگر محمود کے پیرو اس بیان کو دشمنوں کی افترا پردازی[2] پر محمول کرتے ہیں ۔

اس سے زیادہ ہم کو نہ محمود کی زندگی کا حال معلوم ہے اور نہ اس کے مریدوں اور پیروؤں کا جن کی کوشش سے یہ فرقہ دسویں اور گیارھویں صدی ہجری میں اتنا پھیل گیا تھا ۔

نقطوی مذہب والوں کو حسب ذیل ناموں سے یاد کیا گیا ہے ۔

(۱) نقطوی و نقطئی و اہل‌نقطہ ۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ محمود کے نزدیک ہر چیز کی تخلیق خاک سے ہوئی ہے اور وہ خاک کو نقطہ کہتا ہے، یا یہ کہ اس نے مطالب قران کو اپنے خیال و بیان کے ساتھ مطابقت کرنے میں حرفوں اور نقطوں کی تعداد سے مدد لی ہے ۔

(۲) واحدیہ و امناء ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نقطویوں میں جس نے شادی کی وہ امین اور جس نے شادی نہیں کی وہ واحد کہلاتا ہے ۔ اس مذہب میں تجرد کی زندگی پر بڑا زور دیا گیا ہے ۔ چنانچہ محمود نے ایسی ہی زندگی بسر کی ۔

(۳) پسیخانیان یا پسیخانیہا و محمودیہ ۔ یہ نام بانی فرقہ کے نام اور وطن سے مستفاد ہے ۔

(٤) ملاحدہ ۔ یہ نام مسلمانوں نے دیا تھا، اس لئے کہ مسلمانوں کے عام عقائد یعنی خدا، قیامت، بہشت و دوزخ، فرشتے، جزا و سزا وغیرہ سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا ۔ وہ انسان کامل کی پرستش کرتے اور اس کو «مرکب مبین» کہتے تھے، ان کا عقیدہ یہ تھا کہ «مرکب مبین» ہی خدا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے ہر فرقہ کے نزدیک نقطوی ملحد اور ان کا مذہب الحاد تھا ۔

(۵) تناسخیہ یا اہل تناسخ ۔ نقطویوں کے نزدیک ہر چیز کے ذرات ہر وقت موجود رہتے ہیں اور اپنی شکل و صورت بدلتے رہتے ہیں ۔ ایک ہی چیز کبھی سنگ و خاک ہے تو کبھی حیوان اور کبھی وہی شکل انسانی اختیار کر لیتی ہے ۔ ہر چیز کی خو بو سے بتایا جا سکتا ہے کہ اس کی اس سے پہلے کیا شکل تھی ۔ یہ تشخیص «احصاء» اور تشخیص کرنے والا «محصی» کہلاتا تھا ۔

---

(۱) دیکھو «دبستان مذاہب» ص ۳۰۳ ۔

(۲) «دبستان مذاہب» اور «تاریخ خلد برین» میں شاہ عباس کے عہد کے قتل عام کے ضمن میں اسی طرح کا بیان پایا جاتا ہے ۔ نقطویوں کا یہ قتل عام ۱۰۰۲ ھ میں واقع ہوا تھا ۔

(٦) اهل زندقه - اس کی غالباً وجه یه هے که محمود نے قرآن کی تفسیر میں ایسے حیرت انگیز انکشافات و تاویلات کئے هیں جو عقائد اسلامی کے خلاف[1] هیں - محمود کو مختلف ناموں[2] سے یاد کیا گیا هے جن میں مبین، مبین اول و آخر، مبین کل و کلیات، شمس، شمس مغربی، و من عنده علم الکتاب، آدم، شخص آخر، خاتم ظهور و احکام، منشی کونین، فاتح عرب و عجم، امام قبلتین، جامع اول و آخر، ناقل ایمان جمله، خاص طور پر قابل ذکر هیں -

محمود نے فضل کی طرح مهدی موعود کا دعویٰ کیا تها - وه کهتا تها که دین اسلام اور دور عرب ختم هوگیا - اب اس کا لایا هوا دین حق اور اس کی بتائی هوئی راه سیدهی هے - یه دور عجم هے اور اس کی مدت آٹهه هزار سال هوگی اور اس مدت میں آٹهه مبین هوں گے جن میں پهلا وه خود هے -

جیسا که ذکر هوچکا هے محمود نے سوله کتابیں[3] اور ایک هزار رسالے جداگانه عنوان سے لکهے - ان میں سے چند رسالے هم تک پهنچے هیں - اس کے بعض مریدوں اور پیرووں نے کچهه کتابیں لکهی هیں لیکن ان میں سے کوئی هماری دسترس میں نهیں - ڈاکٹر صادق کیا[4] حسب ذیل کتابوں کی دریافت میں کامیاب هوئے هیں -

(۱) نقطوی متن - اوراق ۱۸۸، کتاب کا عنوان اور مولف کا نام ندارد - لیکن اتنا یقین هے که یا تو یه محمود کی تصنیف هے یا اس کے کسی همعصر مرید کی کیونکه اس کی تکمیل کا سنه ۸۲۰ هجری یعنی محمود کی وفات کے گیاره، باره سال قبل هے - یه کتاب فکر و بیان دونوں اعتبار سے حروفیوں کی تحریروں کے مطابق هے اور اس سے یه بات پایۂ ثبوت کو پهنچ جاتی هے که محمود اولاً حروفی فرقه سے وابسته رها هے -

(۲) «مفاتیح» - ۲٤٦ ورق کی اس کتاب کا ایک نسخه کتابخانۂ ملک تهران میں موجود هے - ڈاکٹر صادق کیا نے ان دونوں کتابوں کا اقتباس «نقطویان یا پسیخانیان» میں دیا هے -

---

(۱) «عرفات عاشقین» نسخۂ بانکی پور (ورق ۱٦۵ الف) میں میر تشبیهی کاشی کو «ملامتی» کها گیا هے اور دوسری تمام جگهوں پر وه «نقطوی» بتایا گیا هے، اس سے خیال هوتا هے که «ملامتی» سے مراد نقطوی هی هے - اس قیاس کی صحت کے بعد نقطویوں کے نام کی فهرست میں «ملامتی» کا بهی اضافه هوگا -

(۲) «نقطویان یا پسیخانیان» ص ۷۵

(۳) «عرفات عاشقین» ذیل حالات فضل استرآبادی لیکن «دانشمندان آذربائجان» صفحه ۳۱٦ میں کتابوں کی تعداد ۱۷ بتائی گئی هے -

(٤) «نقطویان یا پسیخانیان» صفحه ۱۲ - ۷۳ - ۱۲٦

(۳) عبدالقادربدایونی نے محمود کے ایک رساله کا دیباچه ابوالفضل کے یہاں ایک نقطوی شاعر میر تشبیہی کاشی کے پاس دیکھا تھا ۔ بدایونی نے اپنی کتاب «منتخب التواریخ[1]» میں یه دیباچه نقل کیا ھے ۔

(٤) «میزان محمود» ۔ سید محمد طباطبائی کے کتابخانے میں ایک نسخه موجود ھے ۔

(٥) «تفسیر خیرالبیان» کا ایک نسخه سید محیط طباطبائی کے کتابخانے میں ھے ۔

(٦) چند نقطوی رسالے اسماعیل افشار کی ملکیت میں ھیں ۔

(۷) چند نقطوی رسالے سید نصرالله تقوی مرحوم کے کتابخانے میں ھیں ۔

(۸) محمود کے بعض رسالے گیلان میں ھیں ۔

(۹) ایک نقطوی تحریر شیخ مفید کے پاس شیراز میں ھے ۔

(۱۰) ایک دوسری نقطوی تحریر کتابخانۂ آستانۂ قدس مشهد میں ھے ۔

محمود کی زندگی اور نقطوی مذھب کے عقائد و اصول کے قابل ذکر ماخذ حسب ذیل ھیں ۔

(۱) «دبستان مذاھب» ۔ اس کے مولف نے نقطویوں کے متعلق سب سے زیادہ اھم معلومات بہم پہنچائی ھیں ۔ بعد کے مولفوں نے اسی ماخذ سے بیشتر استفادہ کیا ھے ۔ دبستان[2] میں نقطوی فرقه کے بارے میں حسب ذیل اطلاع ملتی ھے ۔

> « تعلیم هشتم در عقیدهٔ واحدیه و امناء مشتمل بر چهار نظر ۔ نظر اول در ظهور شخص واحد یعنی محمود و حقیقت جسد او، نظر دوم در بعضے از اعتقادات شخص واحد، نظر سوم در بعضے اقوال او . . . نظر چهارم در بعضے از مقررات و اصطلاحات و حکایات ایشان » ۔
>
> نظر اول ۔ محمود پسیخان کا باشنده اور عالم، متقی اور پرهیزگار تھا سنه ۸۰۰ھ[3] میں رونما ہوا ۔ کہتے ھیں که حضرت محمد کا جسد کامل‌تر ہوا تو اس سے محمود کی تخلیق ہوئی۔ « نبعثک مقاماً محموداً » میں اسی طرف

---

(۱) ج دوم ص ۲۰٤ ۔ ۲۰۵

(۲) صفحه ۲۹۹ ۔ ۳۰۳ ۔

(۳) ایرانی قلمی نسخه میں ٦۰۰ ھجری ھے مگر یه کتابت کی غلطی ھے ۔ کیونکه ھم کو یقین سے معلوم ھے که محمود پسیخانی کا استاد اور دین حروفی کا بانی فضل الله آٹھویں صدی ھجری میں گزرا ھے ۔ فضل کے حالات کی تفصیل ڈاکٹر صادق کیا کی تالیف « واژه نامه گرگانی » (۱۳۲۰)صفحه ۹—۳۳ اور براؤن کی « تاریخ ادبیات ایران» جلد۳ صفحه ۳٦۵ ۔ ۳۷۵ اور صفحه ٤٤۹ ۔ ٤۵۲ پر ملے گی ۔

اشارہ ہے - یعنی جب عناصر میں قوت پیدا ہوتی ہے تو معدنی صورت خلعت نباتی پہنتی ہے - پھر کسوت حیوانی اس کے جسم پر چست ہوتی ہے - جب اس میں شان اور شوکت پیدا ہوتی ہے تو انسان کامل کے مرتبہ تک پہنچ جاتا ہے - اس طرح ظہور آدم تک اجزاے انسانی ترقی کی منزلیں طے کرتے رہے یہاں تک کہ مرتبۂ محمدی آیا پھر بھی قدم کمال کی طرف بڑھتا رہا تو محمود کا درجہ آگیا :

از محمد گریز در محمود
کاندران کاست اندرین افزود

نظر دوم - درویش صفا و درویش بقاے واحد و درویش اسماعیل و مرزا تقی و شیخ لطف اللہ اور شیخ شہاب جو «امنا» میں ہیں انہوں نے مولف «دبستان مذاہب» سے بیان کیا کہ «شخص واحد» خاک کو نقطہ قرار دیتا ہے - اور اس خاک سے دوسرے عناصر وجود میں آتے ہیں - وہ رجعت یعنی تناسخ کا قائل ہے - جب وہ مرجائیگا تو اس کے بدن کے اجزا جماد و نبات کی شکل اختیار کریں گے - جب وہ نبات حیوان یا انسان کی غذا ہوگی تو وہ حیوانی یا انسانی لباس میں آجائیگا - «شخص واحد» نفس ناطقۂ مجرد کا قائل نہیں ہے - خاک کے نقطہ کو واجب اور مبداے اول قرار دیتا ہے - بسم اللہ کے بجاے «استعین بنفسک الذی لا الہ الاھو» لکھتا ہے اور بجاے «لیس کمثلہ شئ» کے «انا المرکب المبین» کہتا ہے -

نظر سوم - «میزان» میں ہے کہ اول ظہور سے تخلیق آدم تک سولہ ہزار سال کی مدت ہوتی ہے اس میں پہلے آٹھ ہزار سال دور عرب اور دوسرے آٹھ ہزار دور عجم کے ہونگے - پہلے دور میں آٹھ عرب مرسل ہونگے اور دوسرے میں اتنے ہی عجمی مبین ہونگے -

نظر چہارم - نقطوی مجرد کو «واحد» اور متاہل کو «امین» کہتے ہیں - پارسائی اور درویشی کی زندگی اس مذہب میں قابل ستایش ہے - کمال تجرد کے بعد «واحد» کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے - اور رفتہ رفتہ وہ درجۂ خدائی یعنی «مرکب مبین» تک پہنچ جاتا ہے -

ایک «واحد» کا بیان ہے کہ جب کوئی انسانی پیکر سے حیوانی اور پھر بتدریج نباتی اور جمادی صورت میں تبدیل ہوتا ہے تو اس کے بدلتے ہوئے آثار اور کردار سے «محصی» کو اصل حقیقت کا اندازہ ہو سکتا ہے ' ... کہتے ہیں امام حسین پہلی زندگی میں موسیٰ تھے اور یزید فرعون ' موسیٰ نے اس زندگی میں فرعون کو دریائے نیل میں ڈبو دیا تھا ' اس زندگی میں حضرت موسیٰ حضرت حسین ہوگئے اور فرعون یزید ' یزید نے حضرت حسین کو فرات کا پانی پینے نہ دیا ' اور تلوار سے ان کا سر قلم کر دیا ... نقطویوں کی ایک خاص دعا ہے جس کو آفتاب کی طرف رخ کرکے پڑھتے ہیں - وہ انسان کی پرستش کرتے اور اس کو حق کا مترادف جانتے ہیں - ان کا سلام الله ہے - محمود اپنے کو شخص «واحد» اور مہدی موعود لکھتا ہے - وہ دین اسلام کو منسوخ اور اپنے لائے ہوئے دین کو حق بتاتا ہے -

رسید نوبت رندان عاقبت محمود
گذشت آنکه عرب طعنه برعجم می‌زد

مولف «دبستان» کے ایک شیرازی دوست نے لاہور میں اپنا ایک واقعہ بیان کیا کہ وہ شروع میں محمود پسیخانی کو برا بھلا کہا کرتا تھا - ایک روز وہ خواب میں رونما ہوا اور اس شخص سے پوچھنے لگا کہ تم نے میری تصنیف کا مطالعہ کیا ہے - نفی میں جواب پانے پر اسکو اس طرح ڈانٹنا شروع کیا کہ اگر آیندہ تم ایسا کروگے تو تم کو سزا دیجائیگی - ایک واحد کا قول ہے کہ حافظ شیرازی بھی نقطوی تھے - محمود رود ارس پر مقیم رہ چکا تھا - اس نسبت سے شاعر شیراز کہتا ہے -

اے[1] صبا گر بگذری برساحل رود ارس
بوسه زن برخاک آن وادی و مشکین کن نفس

(۱) اگرچہ دیوان حافظ میں بہت سی دوسری شاعروں کی غزلیں شامل ہوگئی ہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ بعنوان دیوان حافظ میں الحاق ، معارف شمارہ جنوری و فروری سنہ ۱۹۵۷ع) لیکن یہ غزل مصدقہ طور پر حافظ ہی کی ہے اور دیوان حافظ کے دونوں مستند اڈیشن - خلخالی اور قزوینی و قاسم غنی، میں پائی جاتی ہے - خلخالی میں غزل کا نمبر ۲۷۱ (صفحہ ۱۳۹ — ۱۴۰) اور قزوینی اور قاسم غنی میں ۲۹۷ (صفحہ ۱۸۱) ہے ، یہ غزل حافظ کی بہترین غزلوں میں سے ہے -

(۲) محمد پسر[1] محمود شیرازی - اگرچه اپنے باپ[2] کی طرح نقطویوں کا سخت دشمن تھا - اور اس نے اپنی تحریروں میں جابجا اس مذہب پر بڑی لعن طعن کی ہے - لیکن ان میں بعض بہت مفید باتیں درج ہوگئی ہیں مثلاً وہ « رسالہ نفایس الارقام » میں لکھتا ہے[3] :

« انسانوں میں تین گروہ واجب کے منکر ہیں - اول سوفسطائیہ جو تمام عالم کو وہم و خیال باطل جانتے ہیں - انہیں میں ملاحدۂ تناسخیہ ہیں جو اپنے کو نقطوی کہتے ہیں - وہ اشیاء کے مبداء کو ذات مربع اور اپنے کو خدا کہتے ہیں - انکا قول ہے جب تک اپنے کو نہیں پہچانا بندہ ہے اور جونہی اپنی معرفت ہوگئی خدائی درجہ حاصل ہوگیا - انکا کلمہ « لااله الا المرکب المبین » ہے اور « مرکب مبین » سے مراد انسان ہے - اس کے بانی محمود پسیخانی کا خیال ہے کہ مرکب و محسوس کے علاوہ کوئی اور چیز موجود نہیں - وہ معقول کی وحدت وبساطت کا منکر ہے اور تعقل و تصور کو غلط ٹھہراتا ہے »

(۳) محمد باقر پسر محمد تقی لاهجی بھی نقطویوں کا سخت دشمن تھا - وہ « تذکرة الائمه » میں لکھتا ہے[4] :

« محمود دهریۂ ملاحدہ کی جماعت سے متعلق اور عناصر اربعہ کا قائل ہے - اس کی ایک کتاب میں ہرجگہ « لااله الا المرکب المبین » اور چار نقطے لکھے ملتے ہیں - وہ آگ، ہوا، مٹی اور پانی سے استشهاد کرتا ہے » -

(٤) « روضة الصفاے ناصری » میں اس جماعت کے بارے میں ہے :

« مذاهب باطله میں ایک مذهب تناسخ ہے - ناقص انسانی روح انسانی جسم میں متردد رہتی ہے اور بتدریج ایک بدن سے دوسرے بدن

---

(۱) اس مصنف کے حالات زندگی پر راقم حروف کا ایک مقالہ « معاصر » پٹنہ (شمارہ ۱۵) میں شائع ہوا ہے -

(۲) محمود دهدار شیرازی اور نقطوی ادیب امری سے سخت مخالفت تھی چنانچہ امری نے محمود کی ہجو میں کئی نظمیں لکھیں ، ان میں سے چند ابیات واله داغستانی نے «ریاض الشعراء» (ورق ۳۳ ب) میں نقل کی ہیں -

(۳) بحوالۂ نقطویان یا پسیخانیان صفحه ۳۲

(٤) ایضاً صفحه ۴۳ ، مولف نے «دبستان مذاهب» اور عالم آرای عباسی» سے استفادہ کیا ہے -

میں منتقل ہوتی رہتی ہے - اس طرح سے وہ کامل ہوجاتی ہے - محمود گیلانی نے اس مذہب میں تصرفات کئے اور نئی اصطلاحیں وضع کیں، مثلاً وہ خاک کو نقطہ کہتا ہے - اس کا دعویٰ ہے کہ جس قدر حیوان، نبات اور جماد اس کے سامنے ہیں ان کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ اس سے پہلے جنم[1] میں وہ کیا تھے» -

(٥) «ماثرالامرا» بھی نقطوی مذہب کا اہم ماخذ ہے - اس میں آیا ہے[2]:

« نقطوی جنکو امنا اور محمودی بھی کہتے ہیں محمود پسیخانی کے پیرو ہیں - پسیخان گیلان میں ایک گانوں ہے - محمود ٨٠٠ ھجری میں رونما ہوا - وہ بڑا متقی اور پرہیزگار تھا - اسکے مرید کہتے ہیں کہ جب حضرت محمد کا جسد کامل‌تر ہوا تو اس سے محمود کی تخلیق ہوئی - «نبعثک مقاماً محموداً» سے اس کی شہادت ملتی ہے وہ خاک کو نقطہ اور مبدائے اول جانتا ہے اور نفس ناطقہ کے تجرد کا قائل نہیں - وہ رجعت و تناسخ پر بھی ایمان رکھتا ہے - اس کے مذہب میں مجرد واحد اور متاہل امین کہلاتا ہے - محمود مہدی موعود ہونے کا دعویٰ کرتا ہے» -

(٦) دسویں، گیارھویں اور بارھوین صدی ھجری کے شعراء کے تذکرے اس موضوع کے قابل توجہ ماخذ ہیں - تقی کاشی نے اپنے تذکرے «خلاصة الاشعار» (٩٩٣ - ١٠١٦ھ) میں بعض نقطوی شاعروں اور مصنفوں کے حالات بہم پہنچائے ہیں - وہ انکے عقائد پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کرتا - اسی طرح تقی اوحدی بھی اپنے تذکرے «عرفات عاشقین» (١٠٢٢ - ١٠٢٤ھ) میں اس روش پر کاربند ہے - وہ ایک سفر میں شاہ عباس کے ہمراہ تھا جس میں شاہ نے نقطوی مذہب کی پیروی کے الزام میں ہزاروں نقطویوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا تھا - تقی اوحدی نے اس قتل کے چشم‌دید حالات بیان کئے ہیں[3] - عبدالنبی فخرالزمانی «تذکرۂ میخانہ» (١٠٢٦ھ) میں شاہ عباس کے قتل‌عام کے

---

(١) اصل عبارت یہ ہے: «ودرایں جنم باین صورت شدہ‌اند». اس لفظ کا استعمال ہندوستانی اثرات کا نتیجہ سمجھنا چاہیے -

(٢) جلد سوم - ص ٢٨٥ ذیل حالات میر شریف آملی -

(٣) ملاحظہ ہو «عرفات عاشقین» (نسخہ بانکی پور) ورق ١٥٢ - ١٥٣

ضمن میں بعض نقطوی شاعروں کا نام تو لیتا ہے[1] لیکن تفصیل سے عموماً بچنا چاہتا ہے۔ عبدالباقی نہاوندی مولف «ماثر رحیمی» (١٠٢٤ھ) کاشان کے نقطویوں کے قتل کے موقع پر موجود تھا۔ اس کا بھائی خضر نہاوندی اس وقت کاشان کا حاکم تھا۔ ان دونوں بھائیوں کی کوشش سے باقر کاشانی نقطوی الزام سے صاف بچ گیا۔ عبدالباقی جب نقطویوں کے بارے میں گفتگو کرتا ہے تو اس کی بات واضح نہیں ہوتی، وہ اس فرقہ کا نام تک نہیں لیتا[2]۔ البتہ اسکندر منشی مولف «عالم آرائے عباسی» (١٠٢٦ھ) جو نقطویوں کے قتل کے وقت شاہ عباس کے ساتھ تھا واقعۂ قتل کی ضروری تفصیل[3] بیان کرتا ہے۔ جلال یزدی شاہ عباس کا شاہی منجم اگرچہ مشہور نقطوی یوسفی ترکش دوز کے تخت نشین کرانے اور پھر اس کو قتل کرانے میں شریک تھا مگر وہ بھی کھل کر اس جماعت کے بارے میں گفتگو نہیں کرتا[4]۔ عبدالقادر بدایونی اکبر کی مذہبی پالیسی سے سخت نالاں تھا۔ وہ نقطویوں کو بھی اکبر کی بےدینی کا ذمہ‌دار ٹھہراتا ہے، اس لئے ان کو اپنی کتاب «منتخب التواریخ» (١٠٠٢ھ) میں بہت سخت سست کہتا ہے[5]۔ ١٠٣٦ ہجری کے ایک تذکرہ‌نگار ناظم تبریزی کے یہاں ایک آدھ جگہ اس تحریک کا ذکر آگیا ہے۔ مگر وہ بھی صراحتاً اس کے متعلق کچھ نہیں کہتا[6]۔

اوپر اشارہ ہو چکا ہے کہ نقطوی مذہب کی ترویج و اشاعت میں شروع میں جن لوگوں کی کوشش کا دخل تھا ان کی تفصیل سے ہم قاصر ہیں۔ البتہ دسویں صدی کے نصف آخر کے بعد ایک بڑی جماعت اس مذہب کی پیروی کے الزام میں ماخوذ ہوتی ہے۔ شاہ طہماسپ صفوی کے دور حکومت میں ٩٧٣ ہجری میں ایک نقطوی ادیب ابوالقاسم امری شاہی حکم کے مطابق اندھا کر دیا جاتا ہے۔ «عرفات عاشقین[7]» کے مطابق امری ابوتراب کا بھائی تھا اور طہماسپ کے دربار میں بڑا درجہ حاصل کر چکا تھا۔

(١) مطبوعہ نسخہ میں کسی نقطوی کا ذکر نہیں مگر علی‌گڑھ یونیورسٹی کی قلمی نسخہ کی ورق ٢٨٩ - ٢٩٠ پر کچھ ذکر آگیا ہے۔

(٢) مثلاً ملاحظہ ہو جلد ٣ صفحہ ٧٩٢

(٣) جلد اول صفحہ ٤٧٣ — ٤٧٦

(٤) ملاحظہ ہو وقائع سال ہزار و یک

(٥) جلد سوم صفحہ ٢٨٦ - ٢٨٨ وغیرہ

(٦) مثلاً ملاحظہ ہو ورق ٢٢٥ الف -

(٧) نسخۂ خطی - اوراق ١٢٥ الف ١٢٦ الف

وہ تمام علوم میں درجۂ کمال کو پہنچا ہوا تھا - مگر ان کمالات کے باوجود وہ محمود کے علماء مردود و امناء مطرود میں تھا - سنہ ۹۸۳ھ میں اس جرم میں اس کی آنکھوں میں سلائی پھیر دی گئی- اندھے ہونے پر بھی اس کی کوششوں میں کمی واقع نہ ہوئی- سنہ ۹۹۹ھ میں شاہ عباس نے میرزا خان کو شیراز کا حاکم بنایا تو اس نے امری کو لوگوں کے احتجاج پر قید کردیا - چند دنوں بعد وہ قتل کرڈالا گیا - «دشمن خدا» سے اس واقعہ کی تاریخ نکلتی ہے - مولف «عرفات» کو بھی امری سے سخت اختلافات تھے چنانچہ دونوں میں کئی بار علمی مناظرہ بھی ہوچکا تھا -

والہ داغستانی نے «ریاض الشعرا» میں لکھا ہے[1] کہ چونکہ شاہ طہماسپ کو شریعت میں کمال رسوخ حاصل تھا اور اہل عصر مولانا پر الحاد کی تہمت لگاتے تھے، اس لئے شاہ نے مولانا کی آنکھوں میں سلائی پھروا دی - ۹۹۹ ہجری میں خاص و عام نے ہجوم کرکے اس کو شہید کر ڈالا - «دشمن خدا» اس نامراد کے قتل کی تاریخ ہے - علوم غریبہ اور نقطہ کے اسرار و اعداد میں بے نظیر تھا - اس کے منظومات بہت ہیں - منجملہ ان کے رسالۂ ذکر و فکر اور جواب مرآت الصفا ہے - ایک قصیدہ کے چند شعر[2] یہ ہیں -

چون بفضل ایزد بیچون بحق دانا شدم
آگہ از کنہ رموز علم الاسماء شدم
بر براق تن چو بر معراج جان کردم عروج
عارف اسرار «سبحان الذی اسرا» شدم
جبرئیل نطق چون از عرش دل آورد وحی
واقف کیفیت اسرار «مایوحیٰ» شدم
طعن بے چشمی مزن اے مدعی برمن کہ من
چشم چون در راہ حق دادم بحق بینا شدم
غور بودم پیش ازین از تابش خورشید عشق
پختہ گشتم اندک تا کنون حلوا شدم

(۱) نسخۂ خطی لکھنؤ ورق ۳۲ ب - علی‌گڑھ صفحہ ۷۲ - ۷۳ -

(۲) پہلے شعر میں قران کی آیت کی طرف اشارہ ہے جس میں حضرت آدم کو تمام اشیاء کا علم دینے کا بیان ہے - دوسرے میں واقعۂ معراج کا ذکر ہے -

کہتے ہیں کہ شہادت کے موقعہ پر خواجہ[1] محمود دھدار کے لئے لکھا تھا ۔

آفتاب قدم از مطلع انوار دمید
پردۂ ظلمت جہل از سر خفاش کشید
کاملان بحر محیط اند و سگان جہال اند
کے شود بحر محیط از دھن کلب پدید
صبح صادق دم امری ست برو اے خفاش
کہ ازین پس نتوانی تو درین غصہ پرید

شاہ طہماسپ کے لئے ایک رباعی ملاحظہ ہو ۔

شاہا ز لباس نور عورم کردی
و ز درگہ خود بجور دورم کردی
سی سال[2] ھمین مدح تو گفتم شب و روز
این جائزہام بود کہ کورم کردی

مولف «ھفت اقلیم»[3] اور «ماثر رحیمی»[4] اس بات میں «عرفات عاشقین» سے متفق ہیں کہ امری کو اندھا کردیا گیا ۔ مگر اس کے قتل کئے جانے کے متعلق خاموش ہیں۔ مولف «ماثر رحیمی» اس کو بڑے درجہ کا موحد اور نقطوی تہمت کو دشمنوں کی افتراپردازی قرار دیتا ہے ۔

شاہ طہماسپ کے عہد میں ۹۸۳ ھجری میں کاشان میں نقطویوں کے گرفتار ہونیکا واقعہ مرزا جعفر قزوینی «تاریخ الفی» میں یوں بیان کرتا ہے[5] :

« در ایران جمعے از اھالی انجدان و رستاق کاشان بمراد نامی کہ دعوت امامت میکرد اتفاق کردند و جمعے دیگر ھم دران نواحی بمتابعت محمود پسیخانی کہ دعواے نبوت میکرد و یک صد و پنجاہ سال قبل ازین فوت شد متھم شدند و شہر یار ایران امیر خان موصلو

(۱) محمود دھدار وہی ہو جس کو پیٹر کی رسالہ کا حوالہ پہلو آچکا ہو ۔
(۲) اس کا مطلب یہ ہوا کہ سنہ ۹٤۳ سو امری صفوی دربار میں بارباب تھا ۔ یہ رباعی « ھفت اقلیم» میں بھی نقل ہو ۔ اس میں « مداح تو بودم » ہو ۔
(۳) نسخۂ لکھنؤ ورق ۳۳۰ ب ۔
(٤) جلد ۳ صفحہ ۱٤۹۷ ۔
(٥) ذیل واقعات نہصد و ھفتاد وسہ ۔

حاکم همدان[1] را بانجدان فرستاد و بدیع الزمان[2] والد راقم حروف را بکاشان تعین نمود . . . . در سه روز قطع راه کرده جمیع آن مردم را بدست آوردند و بدرگاه فرستادند» ۔

اس بادشاہ کے دور میں نقطویوں کا ایک گروہ قزوین میں گرفتار ہوا ۔ تقی کاشی[3] کے قول کے مطابق مولانا حیاتی کاشی نے بعض ملحدوں سے اختلاط پیدا کیا اور نقطویوں کی صحبت میں اٹھنے بیٹھنے لگا ۔ تھوڑے ھی عرصہ میں علم نطقہ اور اس کے تمام رسوم سے پوری واقفیت ھوگئی ۔ پھر وہ کاشان سے قزوین گیا اور کافی عرصہ تک نقطوی علماء کی صحبت میں رھا ۔ بالآخر اس فرقہ کی ایک جماعت کے ساتھ پکڑ کر شاہ طہماسپ کے دربار میں بھیج دیا گیا ۔ دو سال تک قید میں رھنے کے بعد رھائی پائی تو شیراز آیا اور یہاں بھی دو ایک سال مقیم رھا ، پھر ۹۸۶ ھجری میں وطن واپس ھوکر بالاخر ھندوستان چلا آیا اور «خلاصۃ الاشعار» لکھتے وقت[4] (۹۹۳ ھجری میں) احمد نگر[5] میں موجود تھا ۔ اس دور کے ایک واقعہ کی تفصیل اسکندر منشی نے اس طرح پیش کی ھے[6] :

«درویش خسرو قزوین کے محلہ درب کوشک کے نچلے طبقہ کا ایک شخص تھا ۔ اس نے باپ دادا کا پیشہ ترک کرکے درویشی و قلندری کا جامہ پہنا ۔ مدتوں سیر و سیاحت کی اور نقطویوں کی صحبت میں اپنی وسعت مشربی کے لئے مشہور ھوگیا ۔ پھر قزوین واپس آیا اور مسجد کے ایک گوشہ میں مقیم ھوگیا ۔ رفتہ رفتہ درویشوں کی ایک جماعت اس کے پاس جمع ھوگئی اور اس نے

(۱) امیر خان موصلو ترکمان کے حالات کے لئے دیکھئے «عالم آرای عباسی» ص ۱۲۵ ، ۱۳۹ ، ۱۶۹ ، ۱۷۵ ، ۱۹۸ ، ۲۲۷ ، ۲۸۰ ، ٤۷۰ وغیرہ ۔

(۲) آقاملاداوانداز قزوینی کا بیٹا ، نورجہاں کا حقیقی ماموں اور کاشان کا وزیر تھا ۔

(۳) «خلاصۃ الاشعار» (دیوان هند نمبر ٦٦٨) ورق ۷۲ ۔

(٤) ۹۹۳ ھجری کے لکھے ھوئے نسخہ (دیوان هند نمبر ٦٦۷) میں بھی «الحال» ھے اور ۱۰۱۲ ھجری کے مجلس شورای ملی تہران کے نسخے میں بھی، مگر آخر الذکر میں یہ لفظ برمحل نہیں معلوم ھوتا ۔

(۵) «شمع انجمن» صفحہ ۱۲٤ ۔ ۱۲۵ میں ھے کہ اگرچہ علم نقطہ میں دایرۂ نقطویان کا مرکز تھا ۔ مگر آخر میں تائب ھوگیا ۔ حیاتی کاشی ، حیاتی گیلانی سے الگ شاعر گزرا ھے ۔ لیکن خان آرزو نے «مجمع النفائس» میں دونوں کو ایک قرار دینے میں غلطی کی ھے ۔

(٦) «تاریخ عالم آرای عباسی» جلد ۱ صفحہ ٤۷۳ ۔ ٤۷٦ ۔

اپنے طریقه کے مطابق ان کی تلقین شروع کردی - جب بادشاه کو اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے حالات دریافت کئے - اگرچه درویش خسرو نے مذهب حق کے ماننے سے انکار کیا لیکن حد شرعی کی زد سے محفوظ رها - صرف اتنا حکم هوا که وه مسجد میں قیام نه کرے اور لوگ خواه مخواه اس کے پاس نه جائیں » -

سلطان محمد خدا بنده (٩٨٥ - ٩٩٥ هجری) کے زمانه میں بھی نقطویوں کے حالات ٹھیک نه هوئے - اس زمانے میں بعض لوگ نقطوی مذهب کی پیروی کے الزام میں قتل بھی هوئے - ان میں ایک شاعر افضل دوتاری هے جو بقول مولف «خلاصة الاشعار[1]» ٩٩٤ هجری میں ولی جان سلطان کے حکم سے نطنز اصفهان کے نواح میں قتل هوا - بعض نقطوی شاعر و ادیب باوجود اس تهمت کے، مواخذه سے بچے رهے جیسے فهمی کاشی[2] اور بابا شاهی اصفهانی[3] وغیره -

شاه عباس کی تخت‌نشینی پر نقطویوں کے حالات بهت ابتر هوگئے کیونکه یه بادشاه اس معاملے میں اپنے پیشرووں سے زیاده سخت واقع هوا تها - وه درویشوں کے جامے میں ان کی خانقاهوں میں پهنچ جاتا اور نقطوی افکار و خیالات سے شناسائی پیدا کرتا - شهر قزوین باوجود دارالخلافه هونے کے اس تحریک کا بڑا مرکز تها اور درویش خسرو کی خانقاه ان کا سب سے بڑا اڈا تها - بادشاه اکثر وهاں جاتا اور اهل خانقاه سے گفتگو کیا کرتا - اس طرح اس کو بخوبی معلوم هوگیا که درویش خسرو اور اس کے وابستگان، نقطوی دین و عقاید کی اشاعت بڑے منظم طریقے پر کر رهے هیں - بادشاه کی نظر میں ان سے زیاده خطرناک کوئی دوسرا گروه نه تها - چنانچه ١٠٠٢هجری میں اس کے حکم سے هزاروں نقطوی موت کے گهاٹ اتار دئے گئے[4] - اس قتل و غارت‌گری کا یه نتیجه هوا که بهت سے نقطوی جان بچاکر هندوستان بهاگ آئے -

اسی زمانه میں جلال یزدی نے پیشینگوئی کی که شاه ایران کے لئے بڑے خطرے کا وقت قریب هے- اس سے بچنے کی صرف یه تدبیر هے که چند روز کے لئے وه

(١) ٩٩٣ والی نسخو میں اس کی حالات نهیں، مجلس شوری کی نسخه سی ماخوذ هیں -
(٢) ملاحظه هو « خلاصته الاشعار » ذیل شعرای کاشان، نیز اسپرنگر ص ٢٤ نمبر ٢٦٤ -
(٣) ایضاً - ذیل شعرای اصفهان، ملاحظه هو اسپرنگر ص ٢٨ نمبر ٣١٨ -
(٤) تفصیل کی لئی ملاحظه هو «عالم‌آرای عباسی» « تاریخ جلال یزدی » « خلاصة‌الاشعار » « عرفات عاشقین » « مآثر رحیمی » « میخانه » وغیره -

حکومت سے دست‌بردار ہوجائے اور اس طرح نحوست کی گھڑی گزر جائے گی - چنانچه نقطویوں کے سردار یوسفی ترکش‌دوز کو تین روز تک تخت پر بٹھا کر قتل کر دیا گیا - اس کے بعد درویش خسرو اور دوسرے نقطوی قزوین کے نواح میں قتل ہوئے - شاہ عباس پھر اصفہان آیا تو نصرآباد کاشان[1] میں اہم‌ترین نقطوی سردار میر سید احمد کاشی کو اپنے ہاتھہ سے قتل کیا - میر مذکور کے کاغذات میں بہت سے نقطویوں کے خطوط[2] ملے - ان میں ابوالفضل کا بھی ایک خط ملا - معاصر تاریخ نویس اسکندر منشی کا بیان یه ہے -

« اس طائفه کے سرداروں میں میر سید احمد کاشی تھا جس نے بہت سے بدبختوں کو گمراہی کی راہ پر ڈال رکھا تھا - پاك اعتقاد بادشاہ نے نصرآباد کاشان میں اس کو اپنی تلوار سے قتل کر ڈالا - اس کی کتابوں میں جو رسالے ملے ان سے ظاہر ہوا کہ نقطوی، حکماء کے مذہب کے مطابق عالم کو قدیم مانتے ہیں اور حشراجساد اور قیامت پر ایمان نہیں رکھتے - ان کے نزدیک اعمال کے اچھے یا برے ہونے کے نتیجه میں جو دنیاوی عافیت یا ذلت ملتی ہے وہی بہشت و دوزخ ہے - درویش کمال اصفہانی و درویش ترابی[3] جو ان کے مقتدا تھے مع تین چار مریدوں کے خراسان کی راہ میں قتل ہوئے - اس طرح جن لوگوں پر ذرا بھی نقطوی ہونے کا شبه ہوا ان سب کا یہی انجام ہوا - درویش خسرو کے بعض ترک مرید اس جرم میں قتل ہوئے - اس طرح ظاہر ہوا کہ تمام ممالک محروسه میں اس جماعت کی ریشه دوانیوں کی جڑ بہت گہری ہے - ہندوستان سے آنے جانے والوں سے معلوم ہوا کہ ابوالفضل پسر شیخ مبارك بھی جو ہندوستان کے فضلاء میں ہے اور دربار اکبری

(١) صرف « میخانه » نسخه علی‌گڑھ ورق ٢٩٠ الف میں آیا ہے کہ وہ قزوین میں قتل ہوا مگر یه غلط ہے -

(٢) اگرچه ابوالفضل کے خطوں کا ذکر صرف « عالم‌آرای عباسی » ج ٢ ص ٢٢٥ بعد اور « ماثرالامراء » ج ٢ صفحه ٦١٨-٦١٩ میں آیا ہے لیکن خطوط و تحریرات کے برآمد ہونے کی بنا پر سید احمد کاشی کے ہزاروں متبعین کے قتل ہونے کا بیان معاصر تذکروں میں تفصیل سے ملتا ہے ملاحظه ہو « عرفات عاشقین » ورق ١٥٢ « میخانه » ورق ٢٩٠ « ماثر رحیمی » جلد ٣ صفحه ٧٩٢

(٣) ان ناموں کی قرأت میں اختلاف ہے -

میں بہت زیادہ تقرب حاصل کر چکا ہے، اسی مذہب کا پیرو ہے۔ اس نے اکبر بادشاہ کو وسیع‌المشرب بناکر جادۂ شریعت سے منحرف کر دیا ہے۔ اس کا یہ خط جو میر احمد کاشی کے نام لکھا گیا تھا اور جو میر مزکور کے کاغذات میں دستیاب ہوا ابوالفضل کے نقطوی ہونے پر دلالت کرتا ہے[1]۔ شریف آملی جو جامع فضایل تھا اس فرقہ کے اکابر سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ اپنے زمانہ کی سخت‌گیریوں سے تنگ آکر ہندوستان چلا آیا تھا[2]۔ حضرت بادشاہ اکبر اس کی بڑی تعظیم کرتے اور اس کے ساتھ پیر جیسا سلوک کرتے تھے»

شاہ عباس کی اس سختی کا یہ نتیجہ ہوا کہ تھوڑی ہی مدت میں سر زمین ایران نقطویوں سے خالی ہوگئی۔ اسکندر منشی[3] کے الفاظ یہ ہیں:

«القصہ از سیاست ایں جماعت اگر کے ازین طبقہ بود ازین دیگر بیرون رفت، یا در گوشۂ خمول خزیدہ خود را بے نام و نشان ساخت و در ایران شیوۂ تناسخ منسوخ گشت»

خوش قسمتی سے اس زمانے میں ہندوستان کے تخت پر اکبر جیسا وسیع النظر اور جلیل القدر فرمانروا جلوہ افروز تھا۔ اسکی مذہبی رواداری، علوم و فنون سے بے پناہ دلچسپی اور شعر و ادب کی غیر معمولی قدردانی کی بنا پر ہزاروں علماء و فضلاء ہندوستان کی طرف کھینچے چلے آرہے تھے۔ اس کے دور حکومت میں ہر شخص کو نہ صرف اپنے مذہب کی اعلانیہ طور پر تبلیغ کرنے کی آزادی ہی تھی بلکہ وہ دوسرے مذہب والوں سے بلا تکلف مناظرہ و مباحثہ بھی کرسکتا تھا۔ خود بادشاہ نے مذہبی و علمی مباحثہ کے لئے

---

(۱) اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو «منتخب التواریخ» ج ۳ ص ۲۰۵ - ۲۰۶ اور «ماثرالامرا» ج ۲ ص ۶۱۸. ۶۱۹ اخرالذکر میں اس طرح شروع ہوتا ہے: «تکفیر شیخ زماں نزد خواص و عوام است، برخی بکیش برهمن پیغاره زنند و بعضی آفتاب‌پرست گویندوجوقی دهریه خوانند

(۲) مولف «عالم آرای عباسی» سے تسامح ہو گیا ہے اس لئے کہ ہم کو تحقیق سے معلوم ہے کہ میر ۹۹۰ھ سے قبل ہندوستان چلا آیا تھا۔ جب کہ مولف «عالم آرای عباسی» ۱۰۰۲ھ کے قریب میر کا ایران چھوڑنا بیان کرتا ہے اس تسامح کا ذکر «ماثرالامراء» جلد ۲ صفحہ ۲۸۵ پر موجود ہے۔ نیز ملاحظہ ہو «منتخب‌التواریخ بدایونی» ج ۲ ص ۲۸۸ - ۲۸۹۔

(۳) «عالم آرای عباسی» جلد ۲ صفحہ ۳۲۶

ایک انجمن بنائی تھی جس میں ہر مذہب کے لوگ شامل ہوتے ۔ اگرچہ اکبر نے خود ایک نئے مذہب کی بنیاد ڈالی مگر اس کی بنا پر دوسرے مذہب والوں کی آزادی سلب نہیں ہوئی ۔ اس نے شاہ عباس صفوی کو جو فرمان لکھا ہے اس میں نئے مذہب کی دعوت کے ساتھ ساتھ ایرانی بادشاہ کے بیجا مذہبی تشدد کے خلاف احتجاج بھی شامل تھا ۔ اس فرمان کے چند اجزا کا ترجمہ ہدیۂ ناظرین ہے[1] :

«آپکو ملک کے انتظام اور عام لوگوں کی بھلائی کے لئے بڑی جد و جہد کرنی چاہئے ۔ ہرچیز میں انتہائی دور اندیشی سے کام لینا چاہئے ۔ اور فتنہ‌پردازوں کے بھلاوے میں آکر پریشان‌خاطر نہ ہونا چاہئے ۔ بردباری اور چشم پوشی کو اپنا شعار بنانا چاہئے ۔ آدمیوں کو قتل کرنے اور خدا کی بنیاد ڈھانے میں حد درجہ احتیاط عمل میں لانی چاہئے کیونکہ خود غرض دشمنوں کی حیلہ سازی سے جانی دوستوں کو شربت ہلاہل نوش کرنا پڑا ہے اور بہت سے دوست نما دشمنوں نے عقیدت کا لباس پہنکر حکومت کی بنیاد کھود ڈالی ہے ... آدمیوں کے اسرار و ضمائر کو جاننے کی برابر کوشش کرتے رہنا چاہئے اور اس زندگانی بے بقا کی چند روزہ اقامت کو خدا کی رضا اور خوشنودی سے وابستہ رکھنا چاہئے ۔ عام انسانوں پر جو خدا کی امانت ہیں شفقت کی نظر ڈالنا چاہئے اور انکی تالیف قلب کرتے رہنا چاہئے ۔ تمام انسانون کو بغیر اختلاف مذہب و نسل عام رحمت میں شریک کرنا چاہئے اور انتہائی کوشش کے ساتھ صلح کل کے سدا بہار گلشن کو حاصل کرنا چاہئے ۔ اپنی حکومت کا نصب العین یہ ہونا چاہئے کہ جب خدا ہر مشرب و ملت کے لوگوں پر فیض کا دروازہ کھولکر انکی پرورش کرتا ہے تو بادشاہ چونکہ خدا کے سائے ہیں ان کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ اس روش کو ہاتھ سے نہ جانے دیں ۔

(۱) «دفتر ابوالفضل» ص ۲۰—۲۱ چونکہ اس فرمان میں مرزا جانی‌بیگ کی شکست اور ملک سندھ اور ٹھٹہ کی فتح اور مرزا پر نظر عنایت کا ذکر ہے اس سے یہ بات پایۂ یقین کو پہنچ جاتی ہے کہ یہ فرمان سنہ ۱۰۰۱ ہجری کے بعد اسوقت لکھا گیا جب شاہ عباس نے نقطویوں کا قتل عام کردیا تھا جس کا ذکر اس سے پہلے ہوچکا ہے ۔

خدا نے تو انکو دنیا کے انتظام اور خلق کی پاسبانی کے لئے پیدا کیا ہے تاکہ عام انسان عزت کی زندگی بسر کرسکیں ۔ لوگ دنیا کے ناپائیدار اور فانی کام میں دیدہ و دانستہ غلطی کے مرتکب نہیں ہوتے تو دین و مذہب کے باقی رہنے والے کام میں تساہلی کیونکر برتیں گے۔ پس یا تو وہ حق بجانب ہونگے تو انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ انکی پیروی کی جائے اور اگر ان سے غلطی ہوگئی ہواور وہ نادانی کررہے ہوں تو ان پر شفقت کرنا چاہئے، شورش اور سرزنش جائز نہیں»

ہندوستان میں ہر طرح کی مذہبی آزادی اور ہمسایہ ملک ایران کی مذہبی سختی و تنگ نظری کے نتیجے میں غیر مذہب والوں کے لئے اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ تھاکہ وہ ہندوستان کو اپنی جائے پناہ بنائیں۔گیارھویں صدی ہجری کے بہت سے بھاگے ہوئے ایرانیوں کی ملاقات «دبستان مذاہب» کے مولف سے ہوئی ۔ چنانچہ اس نے اس سلسلے میں بہت سی مفید اطلاعات فراہم کردی ہیں ۔ بہت سے نقطوی جو مذہبی سختیوں سے تنگ آکر ہندوستان چلے آئے تھے یہاں آزادی سے اپنے مشرب کی تبلیغ کرنے لگے ۔ ان میں سب سے اہم میر شریف آملی تھا ۔ اس نے اکبر کے دربار میں دوسرے مذہبی علماء سے مباحثہ کیا اور شاید اس مباحثہ میں کامیاب ہوجانے پر اکبر نے اس کو ایک بڑی خدمت پر مامور کیا ۔ میر شریف نے محمود پسیخانی کی تحریروں سے ثبوت پیش کرکے اکبر کو دین نو کے اختراع کرنے کی ترغیب دی ۔ اس نے محمود کی پیشینگوئی بیان کی کہ سنہ ۹۹۰ ہجری میں ایک شخص ظاہر ہوگا جو دین باطل کو مٹاکر دین حق قائم کریگا ۔ عبدالقادر بدایونی لکھتا ہے[1] :

«اس سنہ (۹۹۰ ھ) میں ذلیل عالم نما جاہلوں نے اس بات پر دلائل پیش کئے کہ وہ صاحب زماں جو مسلمانوں اور ہندوؤں کے بہتر[2] فرقوں کے اختلافات رفع کرنے والا ہے وہ آپکی ہی ذات ہے، اور شریف نے محمود پسیخانی کے رسائل سے اس طرح شہادت پیش کی کہ اس نے ۹۹۰ ہجری میں صاحب دین حق کے رونما

(۱) «منتخب التواریخ» جلد ۲ ص ۲۸۸—۲۸۹ ذیل عنوان چگونگی پیدائش دین الہی ۔

(۲) لیکن حدیث «تفترق امتی علی ثلاث و سبعین کلہم فی النار الا ملة واحدہ» میں جن ۷۲ یا ۷۳ فرقوں کا ذکر ہے، ان سے مراد صرف مسلمانوں کے فرقے ہیں۔ ہندوؤں کے نہیں ۔

ھونے کی بشارت دی ھے اور صاحب دین حق سے بجز بادشاہ کے اور کوئی ذات مراد نہیں - مولانا شیرازی جفرداں مکے سے ایک رسالہ لے آیا جس میں تحریر تھا کہ احادیث صحیح کے بموجب دنیا کی سات ہزار سالہ مدت ختم ھوگئی اور اب مہدی موعود کے ظاھر ھونے کا وقت آگیا ھے - اس نے بعد میں ایک رسالہ خود مرتب کرکے بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا - بعض لوگوں نے ناصر خسرو علوی (۳۹۴-۴۸۱ ھ) کی طرف منسوب کرکے یہ رباعی پڑھی -

در نہصد وھشتاد و نہ از حکم خدا
ایند کواکب از جوانب یکجا
در سال اسد، ماہ اسد، روز اسد
از پردہ برون خر آمد آن شیر خدا »

« ماثر الامرا »[1] کا بیان جو بدایونی سے ماخوذ ھے، یہ ھے -

«شریف آملی نے تصوف و حقائق میں الحاد شامل کرکے «ھمہ اوست» کا دعویٰ کیا - وہ علانیہ طور پر علماء سے بحث و جدل کرتا تھا اور محمود کے رسائل سے ثبوت پیش کرتا کہ سنہ ۹۹۰ ھجری میں دین حق کو قائم کرنے والا ظاھر ھوگا - حکیم فیروز نے ناصر خسرو والی رباعی پڑھکر کہا کہ میں نے ناصر کو خواب میں دیکھا اور اس سے پوچھا کہ شیرخدا کون ھے، اس نے جواب دیا کہ جلال الدین محمد اکبر »

ان اقوال سے پتہ چلتا ھے کہ دین الٰہی کی بنیاد میں نقطویوں کا دخل ضرور تھا - مگر دسویں اور گیارھویں صدی کی اکثر تاریخوں میں اس موضوع کے بارے کوئی خاص اطلاع نہیں ملتی، اور مورخوں نے عموماً سکوت اختیار کیا ھے - خافی نے « منتخب اللباب »[2] میں ذکر کیا ھے کہ بدایونی کا بیٹا «منتخب التواریخ» کے انکشافات کی بدولت جہانگیر کے معرض عتاب میں آگیا - اس کا نتیجہ یہ ھوا کہ جہانگیری کے تاریخ نویسوں نے ان واقعات کے ذکر سے عمداً چشم پوشی کی ھے ·

---

(۱) جلد ۳ صفحہ ۲۸۵ -
(۲) ملاحظہ ھو ایران کودہ ۱۲ - ص ۳۲ حاشیہ ۴ -

حیاتی کاشی اور میر شریف[1] آملی کے علاوہ چند ایرانی پناہ‌گزین نقطوی ادیب کی اطلاع ہم تک پہنچی ہے مثلاً -

(۱) میر تشبیہی کاشی: اسکا نام علی‌اکبر تھا وہ کاشان کے ایک معزز سادات خاندان کا رکن تھا - بدایونی کے قول کے مطابق[2] اسنے الحاد سے متعلق رسائل لکھے - وہ بادشاہ کو شخص معہود جانتا جو عدد «شخص» کے مطابق سنہ ۹۹۰ ھجری میں ظاہر ہوگا - وہ دو تین بار ہندوستان آیا گیا - آخری بار آیا تو نقطوی مذہب میں بڑا راسخ العقیدہ ہوگیا - اس نے بادشاہ کی تعریف میں ایک قصیدہ لکھا جسکا ماحصل یہ تھا کہ اہل تقلید کو ختم کردیا جائے تاکہ حق ایک مرکز پر قائم ہوجائے - اسنے ابوالفضل کے نام نقطوی مذہب کے مطابق ایک رسالہ لکھا جسکا دیباچہ اسطرح تھا -

«باللہ المحمود فی کل‌فعالہ استعین بنفسک الذی لاالہ الا ھو ....

سوال — خلق کہ گفتہ شود کدام است

جواب — خلق کہ گفتہ میشود اللہ»

«خلاصة[3] الاشعار» کے مطابق تشبیہی نے بچپن ہی میں شعرا کی صحبت اختیار کی اور کم عمری میں شاعری میں نامور ہوگیا - پھر ہندوستان چلا گیا تو تجرد اور درویش پیشہ ہوگیا - لیکن اہل «نقطہ» کی پیروی میں گمراہی کی وادی میں جاپڑا - ذیل کی رباعی سے اس کے خیال کا پتہ چلتا ہے -

بحر کرمم، نسبت جود کہ برم ؟
محو عدمم نام وجود کہ برم ؟
گویند سجود پیش حق باید کرد
چو من ہمہ حق شدم سجود کہ برم ؟

اس رباعی کا جواب غیرتی شیرازی نے اس طرح دیا

آنکس کہ بشرع نیست قائل ز کجا
اثبات کند کہ گشت واصل بخدا ؟

---

(۱) میر شریف کے متعلق «عرفات عاشقین» میں بھی ہے -
«در اوایل قلندرانہ و بیدردانہ سیاحت می نمود - چون بملازمت اکبر شاہ رسید بہ سلطنت و امارت قیام نمود - گویند از امناو پسیخانی بودہ» - البتہ «خلاصة الاشعار» میں میر کا تذکرہ شامل نہیں ہے -

(۲) «منتخب التواریخ» جلد ۳ - صفحہ ۲۰۴ - ۲۰۷ - یہاں اوراق بے ترتیب ہیں -

(۳) نسخۂ دیوان ہند نمبر ٦٦٨ اوراق ۵۳ - ۵٤

واللہ کہ ہست ثم باللہ کہ ہست
در مذہب ما ریختن خونش روا

«میخانہ» کے مطبوعہ نسخہ میں تشبیہی کا تذکرہ شامل نہیں البتہ اسکے دو خطی نسخوں میں اسکا ذکر آیا ہے - اگرچہ ان میں تشبیہی کو نقطوی نہیں بتایا گیا ہے لیکن حسب ذیل منقول ابیات سے اس کے نقطوی ہونے کا گمان ہو سکتا ہے :

چوں شمع تا بمہر تو ار زندہ گشتہ ایم
سر دادہ ایم و باز ز سر زندہ گشتہ ایم
ما را کہ کشتہ اند بصد ضربت فراق
دیگر ز یمن فیض نظر زندہ گشتہ ایم
ما را چو آفتاب مساوی ست مرگ و زیست
گر شام مردہ ایم سحر زندہ گشتہ ایم
تشبیہی ار بتیغ سر ما بریدہ اند
سردادہ ایم و باز ز سرزندہ گشتہ ایم

ناظم تبریزی[2] نے ایک خاص بات یہ لکھی ہے کہ آخر میں جب اسکے عقید میں خلل پیدا ہوا اور وہ وادی الحاد و گمرہی میں جاپڑا تو پھر خاموشی اختیار کرلی اور بیس سال تک خاموش رہا - یہ تذکرہ ۱۰۳۶ ہجری میں مکمل ہوا اس لئے تشبیہی کے خاموش رہنے کی زندگی تقریباً ۱۰۱۶ ہجری سے شروع ہوئی ہوگی -

(۲) وقوعی نیشاپوری[3] صاحب «مجامع‌الاخبار»[4] اکبری کے متعلق بدایونی کا بیاز ملاحظہ ہو -

«اسکا نام محمد شریف ہے مگر اسکا الحاد ہر شخص کے الحاد سے بڑھا ہوا ہے - نہ وہ محض پسیخانی ہے اور نہ صباحی بلکہ دونوں

(۱) نسخۂ کتابخانۂ ملک (تہران) اور نسخۂ کتابخانۂ علی‌گڑہ (مسلم یونیورسٹی) - «میخانہ» کے قلمی نسخوں کے زاید مطالب راقم حروف کی طرف سے «اوریئنٹل کالج میگزین» لاہور کے تین شماروں (نومبر ۵۶، فروری ۵۷ مئی ۵۷) میں شایع ہوچکے ہیں - تشبیہی کا حال آخری شمارے کے صفحات ۱۰۷ تا ۱۰۹ پر ملے گا - «عرفات عاشقین» (ورق ۱۶۵ کی اس عبارت میں اس کو «ملامتی» بتایا گیا ہے :
«ہمیشہ در گورستان بسر بردی، و پیوستہ در زمرۂ ملامتیہ بر آمدی، و سنگ طعنۂ اطفال بر پشت و پہلوی سلوک خوردی»
(۲) «نظم گزیدہ» ورق ۲۲۵ الف (۳) «منتخب التواریخ» جلد ۳ ص ۸۷۲ ۹۷۳ -
(۴) اس تاریخ کا ایک روٹوگراف مسلم یونیورسٹی شعبۂ تاریخ میں موجود ہے

کے بین بین ہے - وہ تناسخ کا قائل ہی نہیں بلکہ اسمیں بہت راسخ ہے - ایک مرتبہ میرے مکان پر آیا اور پتھر کے تودوں کو دیکھکر حسرت سے کہا کہ افسوس یہ بیچارے منتظر ہیں کہ کب قالب انسانی میں آئیں »

(۳) مولانا صوفی مازندرانی - اس کے بارے میں تقی کاشی[1] کا بیان یہ ہے :

« ابتدآے جوانی میں اسکو سیاحت کا شوق غالب ہوا تو عراق آیا اور صوفیوں سے بڑا ربط و ضبط پیدا کیا - کچھ دنوں سلوک میں مصروف رہنے کے بعد شاعری کی طرف متوجہ ہوا - اور اس میں نام پیدا کیا - ساتھ ہی پیری و مریدی کا سلسلہ قائم رکھا - اس کے بعد وہ شیراز میں سکونت پذیر ہو گیا - یہاں اسکے معتقدوں کی تعداد کافی بڑھ گئی لیکن ان ہی ایام میں کفر و الحاد اور نقطوی ہونے کا الزام لگایا گیا - اور اس کی بدنامی کا یہ عالم تھا کہ جو کوئی بھی اس سے ملتا وہ لوگوں کی نظروں میں کھٹکنے لگتا - اس کے اشعار سے اس کے نقطوی ہونے کا بخوبی ثبوت ملتا ہے - آخر بدنامی اور سزا کے خوف سے وہ شیراز سے نکل کھڑا ہوا اور اب[2] ہندوستان میں اپنے ہم مشربون اور دوستوں کے ساتھ اپنی زندگی اطمینان سے بسر کر رہا ہے[3] »

« میخانہ » میں مولانا کے نقطوی ہونے کا ذکر تو نہیں ہے مگر وطن سے نکلنے کی جو وجہ لکھی ہے اس سے اس کے نقطوی ہونے کا قطعی گمان ہوتا ہے اس زمانے کے بعض مصنفوں کی طرح « میخانہ » کا مولف بھی نقطوی فرقہ کے متعلق کھل کر گفتگو نہیں کرنا چاہتا - مثلاً لکھتا[4] ہے :

(۱) « خلاصة الاشعار » کی ۹۹۳ ہجری والی نسخی میں مولانا محمد کا حال نہیں ہی - البتہ اور تمام نسخوں میں موجود ہی، مثلاً ملاحظہ ہو نسخۂ دیوان ہند نمبر ٦٦٧ ورق ۱۵۷۱ ب ببعد

(۲) تقریباً ۱۰۱۰ ہجری

(۳) موالف « عرفات » نی احمد آباد گجرات میں مولانا سی ملاقات کی تھی « « عرفات » سی معلوم ہوتا ہی کہ آخر میں اسکی تعلقات نظیری سی یہانتک نا خوشگوار ہوگئی تھی کہ وہ نظیری کی مرض موت میں بھی نہیں گیا البتہ جنازہ میں شریک ہوا تھا - (فہرست بانکی پور جلد ۳ ص ٦۱) البتہ ناظم تبریزی نی (« نظم گزیدہ » ورق ۲۷٦) اسکی نقطوی ہونی کا ذکر نہیں کیا ہی -

(٤) مطبوعہ ص ۳٤۵

«ابتدائے زندگی میں شوق سیاحت کا غلبہ ہوا تو مولانا محمد صوفی وطن سے سے شیراز آگیا اور ایک مدت تک یہاں سکونت اختیار کی - یہیں اس کی شاعری کو فروغ ہوا - آخر کار ایک ایسی تقریب کی بنا پر جسکا ذکر نا منا سب ہے وہاں سے بھی نکل کھڑا ہوا»

(٤) باقر کاشی کے نقطوی ہونے کی داستان بڑی دلچسپ ہے اور ہم عصر تذکروں میں پوری تفصیل درج ہے - جسکو مختصراً ذیل میں پیش کیا جاتا ہے

عرفات[1] :-

«راقم حروف شاہ عباس کے ساتھ قزوین سے اصفہان جا رہا تھا - جب کاشان پہنچا تو میرسیداحمد کاشی سر گروہ پسیخانی کو مع اسکے مریدوں کے شاہی حکم کے مطابق قتل کر ڈالا - اس زمانہ میں درویش خسرو اور یوسفی وغیرہ اس جرم میں قتل ہوئے - سید[2] احمد کاشی کے خطوں میں باقر کا بھی ایک خط نکلا جس سے اسکا نقطوی ہونا ظاہر ہوتا تھا - جب اسکے قتل کی باری آئی تو اس نے شاہ سے معذرت شروع کی کہ میں اس گروہ سے تعلق نہیں رکھتا - اور ایک نقطوی پر عاشق ہوں اور میرا عشق اسوقت تک بار آور نہیں ہوسکتا تھا جب تک اس جماعت سے عقیدتمندی کا اظہار نہ کرتا - بادشاہ نے اس کا خون معاف کر دیا - اس کے کچھ دنوں بعد وہ ہندوستان چلا آیا اور بیجاپور میں ابراھیم عادل شاہ ثانی سے وابستہ ہو گیا» -

میخانہ[3] :- «باقر جوانی میں سید احمد کاشی کے لڑکے پر عاشق ہوا چنانچہ جب سید مذکور نقطوی مذہب کی پیروی کے جرم میں پکڑا گیا تو باقر بھی زد میں آگیا - جب باقر کے قتل کی باری آئی تو اس نے محمود پسیخانی کی خدمت میں ایک قطعہ شاہ عباس کی خدمت میں پیش کیا پھر باقر نے میر کے لڑکے کے ساتھ اپنے ارتباط کا ذکر کرتے ہوئے کہا -

(۱) ورق ۱۵۳ الف

(۲) «مجمع النفائس» اور «صحف ابراہیم» میں بھی میر کا ذکر ضمناً آگیا ہو اور دونوں جگہ اسی محمود ملحد کا پیرو (امناء) بتایا گیا ہو -

(۳) نسخۂ خطی ورق ۲۹۰ بعد

‹اگر از در الحاد نمی آمدم راهم بسوئے مطلوب نمیداد بنا بران درمیان این فرقه در آمدم›

بادشاہ کو باقر کی بیگناہی کا پورا یقین ہو گیا - اس کی جان بخشی ہوئی بالاخر وہ دکن ابراهیم عادل شاہ کے دربار سے منسلک ہوگیا - »

ماثر رحیمی[1] : ایک بار ایک ایسی تہمت کی بنا پر جو باقر جیسے لوگوں پر کبھی صحیح نہیں ہو سکتی اور اس طرح کے موحدون کو ملحد ٹھرانا بڑی نادانی ہے شاہ عباس کے حکم سے راقم حروف کے بھائی آقا خضر حاکم کاشان کے پاس ایک سال تک قید میں رہا - کمترین اکثر اس کے پاس آمدورفت رکھتا - یہاں تک که اس کی بیگناہی پوری طرح عیاں ہوگئی اور وہ عنایات شاہی سے بہرہور ہوا - کچھ دنوں بعد وہ ہندوستان چلا آیا - »

ان تینوں بیانات کی تفصیلات میں جزئی اختلاف ہے - مگر یہ بات پوری طرح ثابت ہے که باقر دین نقطوی کے جرم میں ماخوذ ہوا اور منجملہ اور وجوہ کے ہندوستان چلے آنے کی یہ بھی ایک وجہ ہو سکتی ہے -

(٦) حکیم عباداللہ کاشانی[1] وہ مجموعہ فضائل کے ساتھ نقطوی بھی تھا - سنہ ۱۰۰۵ ہجری کے قریب ہندوستان آیا - اور اکثر اوقات لاہور میں مقیم رہا - تقریباً سنہ ۱۰۲۵ میں جہانگیر کے دربار میں حاضر ہوا تو سرکاری وظیفہ اسکے نام جاری ہوگیا جو اسے برابر ملتا رہا -

(۷) عبدالغنی یزدی[2] «عرفات» کے بیان[3] کے مطابق عبدالغنی ۱۰۲۲ ہجری میں آگرہ آیا اور اللہ مرکبی کے نام سے موسوم ہوا - اسکی وجہ یہ تھی که وہ رندمشرب تھا اور یزد میں نقطویون کی صحبت میں پڑ گیا - جب جہانگیر کے دربار میں حاضر ہوا تو سلام کے بجائے اس کی زبان پر «لاالٰہ‌الاالمرکب‌المبین» جاری ہو گیا -

---

(۱) جلد ۳ صفحه ۷٦۲ - ناظم تبریزی نے اس‌کو نقطوی تو نہیں بتایا ہے مگر طریق انصاف و حسن خلق میں اسکی کجی و کوتاہی کا ذکر کیا ہے (« نظم گزیدہ » ورق ۲۲۱ الف) «خلاصة الاشعار » میں باقر کاشی کا تذکرہ شامل نہیں - البتہ اس نام کا ایک اور شاعر شامل ہے - خان آرزو نے « مجمع‌النفائس » (ورق ۵۷ - ۵۸) میں باقر کے ماخوذ ہونے کی داستان بڑی تفصیل سے بیان کی ہے جو عموماً « عرفات » کے بیان کے مشابہ ہے -

(۲) « عرفات عاشقین » ورق ۵۰۰ الف

(۳) ورق ۲۲۵ الف .

بادشاہ بہت متعجب ہوا تو لوگوں نے محمود پسیخانی کے اسرار سربستہ کا ذکر کرتے ہوئے عبدالغنی کو پسیخانی جماعت کا ایک فرد بتایا - مگر تحقیق کے بعد اسکا نقطوی ہونا مشتبہ قرار پایا -

(۸) میر مومن ادائی[1] : اس کے متعلق «تذکرۂ نصر آبادی» میں ہے :

«وہ خوش فکر شاعر ہے خصوصاً رباعی بہت اچھی لکھتا ہے - تیس سال سے ہندوستان میں مقیم ہے - ترک وطن کی وجہ تہمت الحاد ہے مگر حاجی مطیعا نے اس کے زھد اور اتقا کی تعریف کی -»

تذکرۂ نصرآبادی (۱۰۸۵ ھجری) میں مرتب ہوا اس اعتبار سے تقریباً ۱۰۵۵ میں عہد شاھجہانی کے وسط میں ادائی ہندوستان آیا ہوگا -

(۹) تقی پیرزاد کے بارے میں ماثر رحیمی[2] میں ہے کہ اسکی اصل تو مازندرانی ہے مگر اسکا باپ مشہد میں متوطن ہوگیا تھا - تقی بہت وسیع المشرب تھا - اس لئے اس پر الحاد کا الزام لگاتے ہیں -

اگرچہ میر مومن اور تقی پیرزاد کو صراحۃً نقطوی نہیں بتا گیا ہے لیکن چونکہ اس زمانہ میں نقطویوں کو عموماً ملحد و بے دین کہتے تھے - اس لئے گمان ہوتا ہے کہ یہ الحاد زندقہ و دین نقطہ کے علاوہ کچھ نہ رہا ہوگا -

صرف اتنے ھی نقطویوں اور دین نقطوی کی پیروی کے ملزموں کے نام تک پہنچتے ہیں جو ایران سے بھاگ کر ہندوستان میں پناہ گزیں ہوگئے لیکن ا تاریخوں، تذکروں اور دسویں، گیارھویں اور بارھویں صدی کی دوسری تحریروں کا مطالعہ کیا جائے تو بہت سے اور نقطویوں کا حال ہم کو معلوم ہوجائے گا -

اس گفتگو کے ذریعہ لوگوں کی توجہ اس اہم تحریک کی طرف منعطف کرانا مقصود ہے جس کی بابت ہماری معلومات بہت کم ہیں لیکن جس کی اہمیت ہندوستان کی تاریخی و تمدنی مطالعے میں کسی طرح نظر انداز نہیں کی جا سکتی -

ماخذ

جہاں تک مجھے علم ہے سوائے ڈاکٹر صادق کیا، استاد دانشگاہ تہران

(۱) اس تخلص کا ایک اور شاعر ناظم تبریزی کا دوست تھا جو سنہ ۱۰۳۰ ھجری میں ہندوستان آیا اور میں مقیم ہوگیا تھا «نظم گزیدہ» ورق ۲۱۷ «ریاض الشعراء» نسخہ علی‌گڑھ نمبر ۱۲۷ ص ۵۹ پر ہی کہ میر ادائی الحاد کے باوجود سورت میں زہد و اتقاکی زندگی بسر کر رہا تھا -

(۲) جلد ۳ ص ۱۰۵۷ -

رساله « نقطویان یا پسیخانیان » (ایران کوده شماره ۱۳ ـ ۱۳۲۰) کے کوئی دوسری کتاب کسی زبان میں اس موضوع پر نہیں پائی جاتی ـ ھم سب لوگ ڈاکٹر موصوف کے نہایت شکر گزار ھیں که انہوں نے ایک اھم تحریک سے علمی دنیا کو روشناس کیا ـ میرا اصل ماخذ وھی رساله ھے ـ ڈاکٹر کیا نے اپنے ماخذ کے سلسلے میں ۳۴ قلمی و مطبوعه کتابیں گنائی ھیں ان میں سے بیشتر میرے مطالعه میں بھی آچکی ھیں ـ لیکن میں نے خصوصیت سے صرف ۱۵ کتابوں سے استفاده کیا ھے ـ ان کے علاوه ڈاکٹر موصوف کے ماخذ میں پانچ اور کتابوں کا اضافه ھوا ھے یعنی «نظم گزیده» تالیف ناظم تبریزی ، «میخانه» تالیف عبدالنبی فخرالزمانی، « مجمع‌النفائس » تالیف خان آرزو، «لغت‌نامهٔ دهخدا» اور « دیوان حافظ » ان کی مدد سے ڈاکٹر موصوف کے فراھم کئے ھوئے مواد میں خاطر خواه اضافه ھوا ھے ـ «ریاض‌الشعرا» تالیف واله داغستانی، رسالهٔ «نقطویان یا پسیخانیان» کے ماخذ میں شامل نہیں البته ڈاکٹر کیا نے اپنی دوسری تالیف «واژه‌نامه گرگانی» میں اس سے استفاده کیا ھے- مجھے اس مقاله کی تیاری میں « ریاض‌الشعراء » سے بھی مدد ملی ـ خطی نسخوں میں «خلاصة الاشعار» کے چار نسخے ڈاکٹر کیا کے ماخذ میں ھیں یه چاروں نسخے میرے مطالعه میں بھی آئے ان کے علاوه مجھے اس تذکره کے ایک هندوستانی نسخه کے بھی مطالعه کا موقع مل گیا . «رساله نقطویان» کے علاوه میرا پورا ماخذ یه ھے ـ

(۱) تاریخ گیلان عبدالفتاح فومنی ۱۳۱۵

(۲) تاریخ گیلان‌ودیلمان سید ظهیرالدین مرعش ۱۳۳۰

(۳) تذکرهٔ نصر آبادی محمد طاهر نصرآبادی تهران ۱۳۱۷

(٤) خلاصة‌الاشعار زبدة‌الافکار تقی‌الدین کاشی مجلد پنجم

خاتمهٔ خلاصة الاشعار جو سنه ۹۹۳ھ سے سنه ۱۰۱٦ھ تک زیر تصنیف رھا ـ اس کے علاوه حسب ذیل قلمی نسخے میرے مطالعه میں آئے ـ

(الف) نسخه شماره ٦٦۷ ـ دیوان هند لندن

(ب) نسخه شماره ٦٦۸ ـ دیوان هند لندن سال تصنیف و کتابت سنه ۹۹۳ھ

(ج) انتخاب خاتمهٔ خلاصة الاشعار شماره ۹۸۲ مجلس شورائے ملی تهران بخط مصنف

(د) خاتمه خلاصة‌الاشعار شماره ۳۳٤ جزو اول مجلس شورائے ملی تهران

(ی) خاتمہ خلاصۃالاشعار مملوکہ ڈاکٹر مہدی بیانی رئیس کتابخانہ ملی
تہران (ناقص) بخط مصنف
(ف) انتخاب خاتمہ خلاصۃالاشعار۔ کتابخانہ ملک تہران بہ تصحیح مصنف
(۵) دبستان مذاہب تالیف سنہ ۱۰۶۷ھ، نولکشور سنہ ۱۲۶۲ھ
(۶) دیوان حافظ مرتبہ خلخالی تہران ۱۳۰۶ خورشیدی، قزوینی و قاسم غنی تہران
۱۳۲۰ خورشیدی
(۷) روضتہ الصفائے ناصری رضاقلی‌خان ہدایت ۔ تہران سنہ ۱۲۷۰ھ
(۸) ریاض‌الشعراء والہ‌داغستانی ۔ قلمی لکھنؤ اور علی‌گڑھ یونیورسٹی نمبر ۳۷
(۹) عالم آرائے عباسی ۔ اسکندر منشی تا سال سنہ ۱۰۲۵ھ تہران ۱۳۱۴ طبع‌ثانی
تہران سنہ ۱۳۳۵ ۔ ۱۳۳۶ خورشیدی
(۱۰) عرفات عاشقین، تقی اوحدی سنہ ۱۰۲۴ھ خطی کتابخانہ ملک تہران وبانکی‌پور
(۱۱) لغت نامۂ دہخدا علی‌اکبرخاں دہخدا تہران ۱۳۲۸ خورشیدی
(۱۲) ماثرالامراء شاہ نوازخاں سنہ ۱۱۷۴ھ کلکتہ ۱۲۰۹ھ
(۱۳) ماثررحیمی عبدالباقی نہاوندی سنہ ۱۰۲۶ھ کلکتہ سنہ ۱۹۳۱ع
(۱۴) مجمع‌النفائس خان آرزو قلمی بانکی‌پور پٹنہ
(۱۵) مکاتیب ابوالفضل علامی نولکشور سنہ ۱۲۸۰ھ وسہ دفتر ابوالفضل نولکشور
سنہ ۱۹۰۲ع
(۱۶) منتخب‌التواریخ عبدالقادر بدایونی سنہ ۱۰۰۲ھ کلکتہ ۱۸۶۵ع ۔ ۱۸۶۹
(۱۷) میخانہ عبدالنبی فخرالزمانی سنہ ۱۰۲۶ھ لاہور سنہ ۱۹۲۶ع ۔ خطی کتابخانہ
ملک تہران و کتابخانہ دانشگاہ علی‌گڑھ ۔ علی‌گڑھ والا نسخہ مولف کے
دوران حیات میں سنہ ۱۰۲۶ھ کا لکھا ہوا ہے ۔
(۱۸) نظم گزیدہ ناظم تبریزی سنہ ۱۰۳۶ھ قلمی مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ
(۱۹) واژہ نامہ گرگانی ڈاکٹر صادق کیا ۔ تہران ۱۳۳۰ خورشیدی
(۲۰) ہفت اقلیم امین احمد رازی سنہ ۱۰۰۳ھ خطی لکھنؤ یونیورسٹی ۰۴۴

ادب اور نفسیات

از

جناب ظفر احمد صدیقی صاحب، ریڈر شعبۂ فلسفہ و نفسیات، مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

کسی اخبار میں ایک کارٹون چھپا تھا ۔ ایک نوجوان عورت ایک نفسیاتی معالج کی طرف بندوق کا نشانہ لگائے ہوئے کہہ رہی ہے « تمہارے علاج سے مجھے بےحد فائدہ ہوا، مگر تم میرے رازوں سے ضرورت سے زیادہ واقف ہوگئے ہو » ۔ غور کیجئے تو ہم میں سے اکثر کا یہی رویہ نفسیات کے ساتھ ہے ۔ نفسیات اپنی جگہ کتنی ہی افادیت کیوں نہ رکھتی ہو لیکن ہم یہ نہیں چاہتے کہ ناخوشگوار حقیقتوں سے آنکھیں چار کریں یا ہمارے خوش‌نما فریبوں کا پردہ چاک ہو ۔

نفسیات کا دائرہ اتنا ہی وسیع ہے جتنا زندگی کا ۔ زندگی کا کوئی گوشہ نہیں جو نفسیات کی قلمرو سے باہر ہو ۔ ادب چونکہ ایک اہم شعبۂ زندگی ہے اس نفسیات سے اس کا تعلق ایک ناقابل انکار حقیقت ہے ۔

اس مضمون میں ہم نے کوشش کی ہے کہ ادب اور نفسیات کے تعلق اور ان کے باہمی استفادہ کے امکانات پر کچھ روشنی ڈالیں ۔ اس تعلق کی جزئیات سے سے سیر حاصل بحث کرنا ہمارے پیش نظر نہیں ۔ ہمارا مقصد تفتیش اور تحقیق کی بعض راہوں کی طرف اشارہ کرنا ہے اور بس ۔

ادب ایک اہم انسانی عمل ہے جس میں انسانی کردار اور شخصیت کا اظہار ہوتا ہے ۔ کسی شخص کی ادبی کوششوں سے اس کے احساسات، جذبات، رجحانات، انداز فکر، حوصلوں، امنگوں، دلچسپیوں اور تشنہ کامیوں وغیرہ کا بہت کچھ اندازہ لگایا جاسکتا ہے ۔ یہ اظہار بعض اوقات اتنا کھلا اور شعوری ہوتا ہے کہ ایک عامی بھی

نا آسودگی اور جنسی کج‌روی کا واضح عکس نظر آتا ہے ۔ اسی طرح سعادت حسن منٹو کی عریانیت میں لذت کی جستجو ایک مریض ذہن ہے اور مسخ جنسیت کی نشاندہی کرتی ہے ۔ جوش کی رجزنما تعلی آمیز شاعری، جذباتی نا پختگی اور احساس کمتری کی شکار انفرادیت کی ترجمان نظر آتی ہے ۔ کہیں کہیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ طفلی کے دور سے پورے طور پرنہیں نکلے ہیں ۔ زندگی سے تسکین اور مسرت کا کا مطالبہ اور اس کے پورا نہ ہونے پر بپھرنا، چیخنا جھلانا، ایک الھڑ بچپنے کی تصویر پیش کرتا ہے ۔

کھلونوں کا تھا پہلے کیا کیا تقاضا نئی ایک ضد تھی نیا ایک سودا
اور اب ولولے دل میں ہیں کارفرما نئی ایک حسرت نئی اک تمنا
نہ طفلی ہی خوش تھی نہ خوش ہے جوانی بڑی دکھ بھری ہے ہماری کہانی

ایک اور پہلو سے بھی مطالعۂ شخصیت ادب کے لئے کافی اہمیت رکھتا ہے ۔ ہر انسان اپنے ذہنی ارتقا میں زندگی کے مختلف نشیب و فراز سے گزرتا ہے مختلف طوفانوں سے دوچار ہوتا ہے اور کسی نہ کسی شکل میں زندگی سے سمجھوتا کرتا ہے اس طرح اس کی شخصیت کا ایک مخصوص زاویۂ نظر اور ایک مخصوص انداز عمل بن جاتا ہے ۔ ایک حقیقی شاعر یا ادیب چونکہ فطرتاً زیادہ حساس دل اور دماغ رکھتا ہے اس لئے اس کی زندگی میں یہ طوفان زیادہ زور شور سے آتے ہیں اس کا ذہن شدید کشاکشوں سے دوچار ہو جاتا ہے آخر میں وہ جس سمجھوتے پر پہنچتا ہے اس میں اس کی انفرادیت کا گہرا رنگ جھلکتا ہے ۔ زندگی کی موجوں کا یہ اتار چڑھاو یہ طوفان اور یہ ٹھہراو شاعری اور ادب میں براہ راست عکس فگن ہوتے ہیں بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ یہی ادبی تخلیقات کو جنم دیتے ہیں ۔ اب ان ادبی تخلیقات کو سمجھنے اور ان سے پورے طور پر لطف اندوز ہونے کے لئے شاعر یا ادیب کے اندرونی طوفان اور کشاکشوں کی روداد سے واقف ہونا ضروری ہے ۔ مثلاً میر کی اندرونی نشونما کی داستان پر غور کیجئے ۔ بچپن سے ایک صوفی باپ کی آغوش میں تربیت پائی باپ نے بیٹے کو «اے پسر عشق بورز» کی تعلیم دی ۔ اول تو خود تصوف ہی ارتفاع جذبات کے ہم معنی ہے ۔ پھر باپ کی زبان سے عشق اختیار کرنے کی ترغیب نے اور بھی خواہشات کو ارتفاع کی راہ پر ڈالا ہوگا ۔ ان اثرات کے ماحول میں جب میر کی جوانی آنکھ کھولے گی تو جنسی خواہشات میں ارتفاع کا رنگ آنا ضروری ہے

یہی جذباتی ارتفاع ان کے لہجے کی نرمی اور گھلاوٹ، ان کی شاعری کے سوزوگداز اور ان کے عشق کے آداب و احترام ادب شناسی کا راز ہے ۔ اس ارتفاع نے ان کی زندگی کو ناگوار جذباتی کشاکش سے بچایا اور ان کی ناکامیوں کو تلخی کا رنگ اختیار کرنے سے باز رکھا ۔ باپ کے انتقال کے بعد جب وہ دہلی منتقل ہوئے تو خان آرزو باپ کے قایم مقام کی حیثیت سے ان کی زندگی میں دخیل ہوئے ۔ اکثر اس سلسلے کی بہت سی تفصیلات ہماری دسترس سے باہر ہیں لیکن یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ خان آرزو کے درشت برتاؤ نے ان اندرونی کشاکشوں کو بیدار اور شدید کر دیا جن کو صوفی منش باپ کی شفقتوں نے ارتقاع کی راہ پر ڈالا تھا ۔ نتیجہ میر کے جنون کی شکل میں ظاہر ہوا جس کا ذکر انہوں نے اپنی ایک مثنوی میں کیا ہے ۔ اس جنون کی خاص علامت یہ تھی کہ میر کو چاند میں ایک حسین شکل نظر آتی تھی جو ان کی جنونی کیفیت کو اور اُبھارتی تھی ۔ رسائی کی حدوں سے دور ایک حسین شکل کا نظر آنا ان کی اندرونی کشاکش اور تسکیں جذبات میں رکاوٹوں اور احتیاطوں کو ظاہر کرتا ہے ۔ اس جنون نے وقتی طور پر ان کی اندرونی کشاکش کو ابھار دیا تھا لیکن پھر وہ اپنی ابتدائی تربیت کے سہارے ارتفاع جذبات میں کامیاب ہوئے اور اس سے غموں کو انگیز کرنے اور ناکامیوں کی تلخی کو گوارہ بنانے کا کام لیتے رہے اب ان کی نظر میں وسعت، ان کے غم میں گہرائی اور ان کے انداز میں آفاقیت پیدا ہوجاتی اور ان کا فن اس قسم کے شعروں کی تخلیق کرتا ہے ۔

لے سانس بھی آہستہ کہ نازک ہے بہت کام
آفاق کی اس کارگہ شیشہ گری کا

بسا اوقات آرٹ اور بالخصوص اعلیٰ آرٹ کی تخلیق اسی عمل ارتفاع کی رہین منت ہوتی ہے ۔ جذبہ کا عریاں اظہار اکثر آرٹ اور حسن سے عاری ہوتا ہے ۔ جب کوئی جذبہ ہمارے تہذیبی، اخلاقی یا روحانی معیارون کی مزاحمت سے براہ راست نکاس کا موقع نہیں پاتا تو اس کی قوت ہمارے تخیلات کو رنگینی، ہمارے احساسات کو رعنائی بخشتی ہے اور غیر ارادی طور پر ہمارے انداز بیان اور اظہار کے سانچوں میں ایک رمزیت اور اشاریت پیدا کرتی ہے ۔ یہی رنگینی اور رعنائی، یہی رمزیت اور ابہام، جذبے کی یہی روک تھام اور تہذیب و ارتفاع، اعلیٰ درجے کے آرٹ کی جان ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ محبت کی ناکامیاں اور مہجوریاں وصل کی عشرت اور کامرانیوں کے مقابلے

میں آرٹ کی تخلیق کے لئے زیادہ ساز گار ہیں ۔ یہی راز ہے میر کی عظمت اور ان کے ناقابل انکار کمال فن کا ۔ شاعر کی اندرونی کشاکش اور زندگی سے اس کے سمجھوتے کی ایک دلچسپ مثال حفیظ جالندھری کی شاعری سے پیش کی جاسکتی ہے۔ مثال کے طور پر ان کی نظم رقاصہ کا تجزیہ کیجئے ایک شرابی ایک ناز آفریں رقاصہ کے رقص پر سر دھن رہا ہے ۔ یکایک اخلاقی حس بیدار ہوتی ہے اور وہ رقاصہ کے بے باک اور ہوس آموز انداز کی تنقید شروع کر دیتا ہے ۔ عفت کیش اور عصمت مآب مسلم خواتین سے مقابلہ کرکے اسے ننگ انسانیت ثابت کرتا ہے ۔ پھر کچھ خیال آتا ہے (غالباً اپنے نفس کی طرف نظر جاتی ہے) تو مردوں کی بے حمیتی کو اس کا اصل ذمہ دار ٹھہراکر رقاصہ کو الزام سے بری قرار دیتا ہے ۔ اب یہاں سے قومی پستی اور اسلامی جذبے کے فقدان کا ماتم شروع ہوتا ہے ۔ آخر میں اپنے واعظانہ انداز پر خود شرمندہ ہوکر نظم کو ان اشعار پر ختم کرتا ہے ۔

لیکن مجھے کیا خبط ہے تقریر کیوں بے ربط ہے
ایسا بہک جاتا ہوں میں منہ آئی بک جاتا ہوں میں
مجھ کو زمانے سے غرض مٹنے مٹانے سے غرض
پینے دو پینے دو مجھے جینے دو جینے دو مجھے
جب حشر کا دن آئے گا اس وقت دیکھا جائے گا
ہاں ناچتی جا گائے جا نظروں سے دل برمائے جا
تڑپائے جا تڑپائے جا اے دشمن دنیا و دیں

بظاہر یہ ایک شرابی کے تاثرات کی داستان ہے اور ایک محفل رقص کے وقتی منظر سے متعلق ۔ لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ یہ شاعر کی خود اپنی اندرونی کشاکش کی داستان نہیں یا اس کے پردے میں شاعر نے زندگی کے اس ڈرامے کو بے نقاب نہیں کیا ہے جو اس کے بطون میں کھیلا جارہا ہے ۔ اختتام نظم میں یہ شعر

جینے دو جینے دو مجھے پینے دو پینے دو مجھے

اس حل یا سمجھوتے کی پیشین گوئی کرتا معلوم ہوتا ہے جو شاعر کو پیش آنے والا ہے ۔ اس سمجھوتے میں جذبات کا کوئی ارتفاع یا کشمکش کا کوئی حقیقی حل نہیں ہے ۔ صرف ایک پہلو کو بھلانے کی کوشش ہے ۔ اخلاقی انا کے تقاضوں کی طرف سے آنکھیں بند کر لینے کا رجحان ہے ۔ پھر بھی کشمکش لاشعوری طور پر جاری رہتی ہے

ان کی نظم «ابھی تو میں جوان ھوں» میں بیم مرگ کی شکل میں «اخلاقی انا» کا ردِ عمل ظاھر ھوتا ھے۔

مجھے نہ آئے گا یقیں　　کہ موت ھے بہت قریں
نہیں نہیں ابھی نہیں　　ابھی تو میں جوان ھوں

شاعر کا لاشعور اسے موت سے ڈراتا ھے اس لئے خطرۂ مرگ کے خلاف شاعر کو اس شدومد سے احتجاج کرنے کی ضرورت پیش آتی ھے۔

اسی طرح اگر یاس عظیم‌آبادی کی شاعری کا مطالعہ کیا جائے تو ان کی شخصیت ایک شدید احساس کمتری کا شکار نظر آتی ھے۔ کبھی وہ اس قسم کے رجز پڑھتے ھوئے نظر آتے ھیں:

یاس نام آورم فاتح لکھنؤ

کبھی یوں خودستائی کا حق ادا کرتے ھیں:

لکھنؤ کے فیض سے ھیں دو دو سہرے میرے سر
اک تو استاد یگانہ دوسرے داماد ھوں

لکھنؤ کا بار بار ذکر اس بات کا اشارہ کرتا ھے کہ شاعر کی الجھن اور کشاکشیں سرزمین لکھنؤ اور وھاں کے اشخاص سے گہرا تعلق رکھتی ھیں۔ یہ ابتدائی زمانے کے اشعار تھے آخر میں احساس کمتری اس قدر شدید ھوگیا کہ ان کی تسکین اور تلافی کے لئے شاعر، عظیم اور محترم شخصیتوں کے خلاف رکیک حملوں پر اتر آیا۔ «غالب شکن» اور اسی قسم کے اور قطعات اس ذھنیت کے ترجمان ھیں۔ اس بیمار ذھنیت اور احساس کمتری کا نقطۂ عروج اس وقت آتا ھے جب شاعر ذلت و فضیحت میں بھی اپنے لئے وجہ تسکین و افتخار ڈھونڈ لیتا ھے۔ اس کی مثال وہ انٹرویو ھے جس کا ذکر کسی پاکستانی ایڈیٹر نے اپنے رسالہ میں کیا تھا۔ خود یاس نے ان سے اپنی حد سے گذری ھوئی فضیحت کا ذکر کرتے ھوئے اس بات پر فخر کا اظہار کیا تھا کہ آج تک اردو کے کسی بڑے سے بڑے استاد کو بھی یہ اعزاز نصیب نہ ھوا۔ یاس تخلص چھوڑ کر یگانہ چنگیزی کا لقب اختیار کرنا ان کی اندرونی نشو و نما کی پوری تصویر ھمارے سامنے لے آتا ھے۔ یہ کچھ اس قسم کی تبدیلی ھے جس نے ایک دائم‌المرض شاعر فلسفی کو «زرتشت نے کہا» (Thus Spake Zartushtre) کا مصنف بنادیا تھا۔

ادب یا شاعری کے نفسیاتی مطالعے کا ایک اہم طریقہ یہ بھی ہے کہ ا
علامتوں اور ذھنی تصویروں کا تجزیہ کیا جائے جن کو ادیب یا شاعر نے اپنے اظہ
کے لئے استعمال کیا ہے - یہ علامتیں اور تصویریں خواب کے نقوش اور علامتوں ک
طرح اکثر اہم لاشعوری اور نیم شعوری حقائق کی غماز ہوتی ہیں - یہ سمجھنا درس
نہ ہوگا کہ یہ علامتیں اور استعارے ایک بالواسطہ بیان کی حیثیت رکھتے ہیں
درحقیقت یہ ہمارے جذبات کا براہ راست اظہار اور ہمارے احساسات کی فطری ز
ہیں - ادیب یا شاعر ان کو استعمال نہیں کرتا بلکہ یہ اس کو استعمال کرتے ہیں -
علامتوں اور استعاروں میں شاعر اپنی شخصیت کو بےنقاب کرتا ہے ہر تصویر جو وہ کھینچتا ہے خ
کے بطون کی تصویر ہوتی ہے - ڈراما یا ناول میں تو ادیب کو یہ آسانی ہے کہ وہ ک
ایک کردار (اور بعض اوقات مختلف کرداروں) میں شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنی شخصیت کا ر
بھر دیتا ہے - بعض نقادوں کے قول کے مطابق ملٹن کا شیطان اور شکسپیر کا فالٹ
خود اپنے خالقوں کے خد و خال کا آئینہ ہیں - کبھی کبھی ایک شاعر بھی کسی
انسانی فطری مظہر سے اپنی ترجمانی کا کام لیتا ہے - شیلے کا «اسکائی لارک» ک
کی «بلبل» اقبال کا «شاہین» اسی حقیقت کے غماز ہیں - ان مثالوں سے قطع نظر
کوئی ادیب کوئی خارجی منظر پیش کرتا ہے یا کسی خارجی واقعے کی عکاسی
ہے اس وقت بھی اس کی تشبیہوں، استعاروں، علامتوں اور تصویروں میں اس
لاشعور کی جھلک اور داخلیت کی رنگ آمیزی شامل ہوتی ہے - جوش کی
«دوشیزۂ صحرا» کے آخری شعر پر غور کیجئے -

مڑ کر جو میں نے دیکھا امید مرچکی تھی　پٹری چمک رہی تھی گاڑی گذر چکی تھی

ممکن ہے یہ ایک حقیقی واقعہ کی تصویر ہو لیکن اس تصویر میں شاعر
زندگی کی اکتاھٹوں اور ناکامیوں کا رنگ بھی جھلک رہا ہے - گاڑی کا گذر چکنا
بات پر تاسف کا اظہار معلوم ہوتا ہے کہ عمر کا بیش قیمت حصہ رائگاں گیا اور ز
کے بہترین موقعے ہاتھ سے نکل گئے -

کبھی خارجی تصویر داخلی کیفیت کی براہ راست ترجمان ہوتی ہے - میر کا یہ ش

وہ آئے بزم میں اتنا تو میر نے دیکھا　پھر اس کے بعد چراغوں میں روشنی نہ رہ

---

(۱) میر کے دیوانوں میں یہ شعر خارج ہے، اس لیے یہ نسبت مشکوک ہے -

چراغوں میں روشنی نہ رہنا شاعر کے اپنے احساسات اور کیفیات کا بڑا بلیغ اور حسین اظہار ہے ۔ شاعری کی علامتیں اور تصویریں اکثر اوقات اندرونی کشاکش اور جذباتی شدت پر دلالت کرتی ہیں ۔ کبھی شاعر بہت سی تصویروں کو ایک ہی نقش میں مدغم کر دیتا ہے ۔ اس وقت وہ تصویر اور بھی شدید جذباتی کشاکش کی علامت ہوتی ہے ۔ غالب کے اس شعر میں

رو میں ہے رخش عمر کہاں دیکھیے تھمے
نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں

بظاہر عمر کے گذر نے کی ایک تشبیہ پیش کی گئی ہے ۔ لیکن ذرا غور کیجئے تو اندازہ ہوگا کہ خیال کے کتنے پہلو اس تصویر میں جھلک رہے ہیں ۔ زندگی کی سبک رفتاری، بے بسی، انجام کی بے یقینی اور اس سے پیدا ہونے والی حسرتیں، اندیشے کا غم اور تاسف سب اس ایک تشبیہ میں سمودئے گئے ہیں ۔

بعض تشبیہیں اور علامتیں شاعر کے دماغ پر بری طرح مسلط ہوتی ہیں، وہ بار بار ان کو استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے ۔ یہ علامتیں خاص طور سے لاشعوری رجحانات اور جذباتی آسودگیوں کا پتہ دیتی ہیں ۔ کبھی کوئی علامت یا تصویر بظاہر اپنی شکل پر باقی رہتی ہے لیکن درحقیقت اس کے انداز یا رنگ ڈھنگ میں معنی‌خیز تبدیلی رونما ہوجاتی ہے یہ تبدیلی اکثر شخصیت کے ارتقا یا شاعر کے نقطۂ نظر میں بنیادی تبدیلی کی نشاندھی کر نی ہے ۔ مثلاً اقبال کے « پیام‌مشرق » کا ابلیس جو یزداں سے اس لہجے میں مخاطب ہوتا ہے ۔

من بہ دوِ صرصرم من بہ غوِ تندرم . . . قاهرِ بے دوزخم ، داورِ بے محشرم

« بال جبریل » کے « مکالمۂ جبریل و ابلیس » میں یہ رنگ اس طرح نظر آتا ہے :

آہ اے جبریل تو واقف نہیں اس راز سے کر گیا سرمست مجھکو ٹوٹ کر میرا سبو

ظاہر ہے ابلیس کے کردار میں یہ تبدیلی شاعر کی شخصیت کے ارتقا اور اس کے شعور کی پختگی پر دلالت کرتی ہے ۔

بعض اوقات یکے بعد دیگرے کئی تصویریں شاعر کے ذہن میں آتی ہیں ۔ اکثر ان کا صحیح مفہوم اور شخصیت سے ان کا حقیقی تعلق واضح نہیں ہوتا ۔ مثلاً مجاز کی نظم « آوارہ » میں چاند کی یہ تشبیہ پیش کی گئی ہے :

جیسے ملا کا عمامہ جیسے بنیے کی کتاب

آخر ملا کا عمامہ اور بنیے کی کتاب کو چاند سے کیا نسبت ہو سکتی ہے کیوں شاعر کے ذہن میں یہ دونوں تصویریں ساتھ ساتھ آئیں - بظاہر یہ کہا جاسکتا ہے ملا کا عمامہ مذہب کی نمائندگی کرتا ہے اور بنیے کی کتاب نظام سرمایہ داری علامت ہے - اس لیے ترقی پسند شاعر کو دونوں سے بیر ہونا لازمی ہے - لیکن سوال ہے کہ کیا صرف نظریاتی اختلاف نے اِن دونوں تصویروں کو شاعر کے ذہن میں ا قدر گہرا مرقسم کردیا ہے کہ چاند کے ذکر میں وہ ان کی مدد لینے پر مجبور یا ذاتی تجربات میں کسی صاحب عمامہ بزرگ اور کسی قرض خواہ بنیے کے بہی کھا سے متعلق بعض تلخ یادیں ہیں جو چاند کو دیکھکر شاعر کے سینے میں بیدار ہو ہیں اور چاند کے نظارے کو اپنے اظہار کا بہانہ بنارہی ہیں - اور کیا یہ ممکن نہیں چاند کسی ناقابل حصول مقصد کا قایم مقام ہو جس کی راہ میں مذہبی اور اخلا بندشیں اور دولت و ثروت کی کمی حامل ہوتی ہو اس لئے چاند، ملا کا عمامہ ا بنیے کی کتاب شاعر کی زندگی کے ایک ہی حادثے کے مختلف رخ ہوں - اس تجز اور تعبیر کی صداقت یا عدم صداقت کا تو وہی لوگ تصفیہ کر سکتے ہیں جو شاعر پرائیویٹ زندگی اور اس کے رازوں سے پوری واقفیت رکھتے ہوں - لیکن اس بح سے ہمارا مقصد مطالعۂ ادب میں ایک خاص انداز نظر کی طرف اشارہ کرنا ہے جوش کی اکثر نظمیں ذہنی تصویروں اور علامتوں سے مالا مال ہیں - مثلاً « دعاے مرگ میں شاعر نے نئے نئے واسطے دے کر اپنے لئے موت کی دعا مانگی ہے - ہر وا تخئیل کا ایک رنگین پیکر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے -

کر قطع نخل عمر گلستاں کا واسطہ　یارب بہار عالم امکاں کا واسطہ
چٹکی سے چھوڑ ناوک ہستی شکار کو　مست انکھڑیوں کی جنبش پیماں کا واسطہ
ایفا کر اب اجل کا کیا تھا جو تونے عہد　شیریں لبوں کی مستی پیماں کا واسطہ

سوال یہ ہے کہ ان تصویروں میں کوئی رشتۂ وحدت کام کر رہا ہے یا محض اتفاق سے شاعر نے ان کو جمع کر دیا ہے - غور کرنے سے اس نظم میں دو متض جذبوں کی کار فرمائی نظر آتی ہے - ایک طرف شاعر موت کا آرزو مند ہے دوسر طرف زندگی کی بہاروں اور رنگینیوں کا حسرت زدہ موت کی آرزو اکثر اخلاقی (Super ego) کا زندگی کی لغزشوں اور لذت کوشیوں کے خلاف رد عمل ہوتا ہے - چنا یہ نظم شاعر کی انا اور اخلاقی انا کی کشمکش کو ظاہر کرتی ہے - اس کشمکش س

فرار کے لئے شاعر نے اپنے آپ کو شراب و شاھد میں محو کر دینا چاھا - لیکن جتنی اس نے اخلاقی انا سے بغاوت کی اتنی ھی اس کی تعزیر، سخت اور کشمکش شدید ھوتی گئی - نتیجه یه ھوا که شاعر کا لہجه روز بروز زیادہ درشت اور اس کی ذھنیت بتدریج زیادہ تلخ ھوتی گئی، بغاوت اس کی شاعری کا محبوب موضوع بن گئی -

دور کردو راہ سے سب صاحبان جاہ کو
آسمانوں سے خدا کو اور زمیں سے شاہ کو

رعب سلطانی سے یه چہرہ اتر سکتا نہیں
جو خدائی سے لڑے شاھی سے ڈر سکتا نہیں

اس طرح شیخ و زاھد پر پھبتیاں، واعظوں سے الجھنا، کبھی غصے میں دانت پیسنا، بل کھانا اور گرجنا، یه سب اسی لاشعوری کش مکش کا رد عمل ھے - اپنی لاابالی زندگی پر جو غصه یا تلخی اس کے ذھن میں پیدا ھوتی ھے اس کو وہ دوسروں پر اتارنا چاھتا ھے - ایسا معلوم ھوتا ھے که اس کا بچپن سخت تادیبی شکنجے میں گذرا ھے - اس ماحول میں اس کی سخت گیر اور درشت اخلاقی انا کی تعمیر ھوئی لیکن اس سخت گیری اور درشتی پر اس کا دل ھمیشہ بغاوت پر مائل رھا - اب بچپن کا دور گذرنے کے بعد وہ اس سخت گیری اور درشتی کا یوں انتقام لیتا ھے که تمام صاحبان اقتدار سے اعلان بغاوت کر دیتا ھے - سخت گیر اخلاقی انا کا رد عمل کبھی خواھش مرگ کی صورت میں اور کبھی ھلاکت آفرینی کے جذبے کی شکل میں ظاھر ھوتا ھے آخرالذکر کی بہت نمایاں مثال جوش کی نظم « بلوغ حیات » میں ملتی ھے -

اک زمانه وہ بھی تھا اے رو شناس با صفا
ابر سا رھتا تھا میری روح پر چھایا ھوا
طیش رسم دشمنی پر طیش آتا تھا مجھے
غصه انگاروں په راتوں کو لٹا تا تھا مجھے
جی میں آتا تھا که ھر سینے میں خنجر بھونک دوں
خلق کو بھڑکی ھوئی دوزخ کے اندر جھونک دوں
زندگی کی لہر میں زھر ھلاھل گھول دوں
جی میں آتا تھا که توپوں کے دھانے کھول دوں

یہ بے سبب آزردگی اور بے پناہ تلخی شاعر کی اندرونی کشاکش (انا او
اخلاقی انا کی آویزش) کا واضح ثبوت ہے - اس کشاکش سے نجات حاصل کرنے کے لئے
شاعر عقیدۂ جبر کی آڑ لیتا ہے اور انسان کو باوجود تمام لغزشوں کے شائستۂ رحمت
قرار دیتا ہے -

آہ میں افسردہ دل کس سے کہوں یہ واردات کس قدر شائستۂ رحمت ہے انسانی حیات

غور کیجئے تو جس طرح آغاز نظم میں ساری دنیا کے خلاف شدید نفرت
اور غیظ و غضب اخلاقی انا کی تعزیر سے بچنے کا ایک بہانہ تھا اسی طرح اختتام
انسان کو ماحول و وراثت کا اسیر مان کر اس کی خطاؤں کو شائستۂ رحمت قرار
دینا اپنے احساس جرم سے گریز کی ایک شکل ہے -

ادب میں شخصیت کی ترجمانی کے سلسلے میں ناموزوں نہ ہوگا اگر ایک شبہ
کا ازالہ کر دیا جائے - بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ کسی شاعر کے کلام سے ا
کی شخصیت کی جو تصویر بنائی جائیگی وہ غلط اور گمراہ کن ہو سکتی ہے - ایک
شخص جو اپنی زندگی میں انتہا سے زیادہ لذت پرست، انفرادیت میں محصور اور عشر
امروز کا قائل ہے وہ اپنی شاعری کے آئینہ میں ایک پیغمبر انقلاب اور انسانیت ا
اجتماعیت کا زبردست مبلغ نظر آتا ہے - ایک شخص جس کی زندگی مجبوری
مہجوریوں اور بیماریوں کا شکار ہے وہ اپنی تصانیف میں قوت عملی اور جہد للبقا
دعوت دیتا ہوا پایا جاتا ہے - نفسیاتی تجزیہ میں اس قسم کی غلطیوں کا امکان ہے، لیکن
اس کا تدارک بھی نفسیات ہی کے ذریعے سے ممکن ہے - نفسیات ہی ہمیں یہ بتاتی ہے
کہ خود ستائی اور عظمت کا ادعا اکثر احساس کمتری کے خلاف ایک احتجاج ہوتا ہے
جو شخص ضرورت سے زیادہ کسی چیز کا ادعا کرتا ہے اکثر وہ اس سے خالی ہوتا ہے
جو بار بار اپنی کسی صفت کا قصیدہ پڑھتا ہے وہ بالعموم اس سے محروم ہوتا ہے
فرض سطحی توجیہات سے دامن بچاتے ہوئے نفسیاتی علم اور تجربہ کی روشنی میں
شاعر یا ادیب کے کلام سے اس کی شخصیت کی جو تصویر بنائی جائے گی وہ
حد تک قابل اعتبار ہوگی - پھر بھی جو غلطی کے امکانات یا شبہہ کے مواقع ہیں
کو مسلمہ واقعات اور سوانح کی روشنی میں جانچا اور پرکھا جا سکتا ہے -

ادب اور لاشعور کی بحث نامکمل رہے گی اگر مزاحیہ شاعری اور طنز و ظرافت
وغیرہ کا ذکر نہ کیا جائے - ان اصناف ادب کے متعلق یہ کہنا بیجا نہ ہوگا « از لا

خیزد - بر لاشعور ریزد » - بعض مستثنیات کو چھوڑ کر اس قسم کے ادب اور شاعری میں عموماً دو جذبے کار فرما نظر آتے ھیں - جنسی حسرتیں اور نا آسودگیاں (un fulfilled sex desires) اور نفرت و عناد، اور ان دونوں کا ھمارے لاشعور سے گہرا تعلق ھے - کبھی ادیب یا شاعر عریانی اور فحاشی کے ذریعہ سے اپنے گھٹے ہوئے جذبات کا نکاس ڈھونڈھتا ھے اور کبھی دوسروں کی کمزوریوں پر ھنس کر، پھبتیاں کس کر اپنے عناد کا اظہار کرتا ھے اور اپنے جذبۂ برتری کی تسکین حاصل کرتا ھے - سننے والوں کے اندر بھی اس قسم کا ادب انہیں جذبات کو اپیل کرتا ھے، اور ان کے لئے وجہ تسکین ھوتا ھے - یہ اظہار ایک لحاظ سے بے ضرر اور معصوم کہا جا سکتا ھے، اس لئے کہ حقائق کی دنیا میں عملی اظہار کے بجائے یہ محض ایک خیالی تسکین اور تفریح کا سامان فراہم کرتا ھے اور اکثر اوقات سارے اخلاقی اور تہذیبی معیاروں کی مزاحمت کی وجہ سے مبہم اشارات، علامات اور کنایات میں چھپا ھوتا ھے - اس ادب کا آرٹ بھی بڑی حد تک ان اشارات و علامات اور در پردہ اظہار کا رھین منت ھوتا ھے ورنہ کھلی ھوئی پھکڑبازی یا فحش نگاری سننے والے کے اندر ایک ناگوار رد عمل پیدا کر دیتی ھے -

ادب کے نفسیاتی مطالعہ میں حقیقی اھمیت اور افادیت وہ ادب رکھتا ھے جس میں لاشعور کی ترجمانی کم و بیش لاشعوری طور پر ھوئی ھو لیکن ایسا بھی ھو سکتا ھے کہ ایک ادیب نفسیاتی معلومات کی بنا پر اپنے ادب کو شعوری طور پر نفسیاتی نظریات کو ڈھالنے کی کوشش کرے - ایسے ادب میں عموماً آمد نہ ھوگی آورد ھوگی - اس کی مثال ایسی ھی ھوگی جیسے کوئی شخص کوشش کرکے کوئی مخصوص خواب دیکھنا چاھے - انگریزی اور بعض دوسری زبانوں میں ایسے نفسیاتی ناول لکھے گئے ھیں جن میں مصنف، واقعات اور کرداروں کو ایسی تربیت اور رنگ دیتا ھے جس سے کچھ نفسیاتی حقائق کی تشریح و تفسیر ھو سکے - ان تصانیف کو ایک نفسیات کے ضمیمہ کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ھے، ادب کے نفسیاتی مطالعہ کے لئے نہیں اس لئے کہ وہ ادب کی شرط اول، فطری اور براہ راست (Spontaneous) اظہار پر پوری نہیں اترتیں - اس کلیہ سے ان ادیبوں کی ادبی کوشش خارج ھیں جن کے اندر لاشعور کی حدبندی ختم یا غیرواضح ھوچکی ھے جیسے بعض جنونی کیفیات میں پیدا ھوتا ھے - یہ ادیب اگرچہ دانستہ اپنے لاشعور کی ترجمانی کرتے ھوئے معلوم ھوتے

ہیں لیکن ان کا ذہن اس طرح لاشعور کی گرفت میں ہوتا ہے کہ وہ اس کے تقاضوں کو پورا کرنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں - میراجی کی شاعری میں یا منٹو کے افسانوں میں کہیں کہیں اس حقیقت کا اظہار ہوتا ہے -اردو کے ایک پاکستانی شاعر آزر کی نظم «مہمان عزیز» بھی اس سلسلے میں قابل ذکر ہے - نظم کا موضوع یہ ہے کہ شاعر کی ذہنی دنیا میں ایک نئی ہستی داخل ہوتی ہے - شاعر اس کی تکلیف کرم کا شکرگزار ہوتا ہے اور اس کا استقبال کرتا ہے مگر کسی قدر افسردہ جذبات کے ساتھ - اس مہمان عزیز کو وہ اپنے گھر (ذہنی دنیا) کے مختلف حصوں اور گوشوں سے متعارف کراتا ہے اور بتاتا ہے کہ کبھی یہ گھر آباد اور بارونق تھا مگر اب اس کی پذیرائی کے قابل نہیں - اس نظم کو پڑھکر یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاعر لاشعور کے متعلق نفسیاتی حقائق سے ناواقف نہیں اور ان کو اس نے نظم میں دانستہ طور پر استعمال کیا ہے لیکن مجموعی طور پر نظم کی محرک، لاشعوری جذبات اور شاعر کی ذہنی کشاکشیں ہی معلوم ہوتی ہیں - اس لئے یہ نظم نفسیاتی مطالعہ کے لئے ایک اچھا مواد فراہم کرتی ہے - مثال کے طور پر شاعر «مہمان عزیز» کو اس طرح اپنے لاشعور کے نہاں‌خانے سے متعارف کرتا ہے -

یہ گوشہ اسے دیکھکر کیا کروگی
یہ ناکامیِ زندگی کا مرقع
یہاں اسکے دامن میں رکھا ہی کیا ہے؟
حقائق سے بیگانہ، رنگیں تصور
وہ خواب فراموش عہد تمنا
حیات دو روزہ کا وہ ساز و سامان
مگر جسکی اب کوئی قیمت نہیں ہے!
تصور کے دھندلے سے آئینہ خانے
بس ایسی ہی کچھ بھولی بسری سی چیزیں
گزرتے ہوئے وقت کی گرد پاسے!
میں مدت سے اسکو بھلائے ہوئے ہوں
وہ کچھ خوش‌گوار اور دلکش نہیں ہیں
تمہارے لئے بھی مناسب یہی ہے:

ابھی رہنے دو پھر کبھی دیکھ لینا
یہ مدفن میری رائگاں کاوشوں کا
جواں مرگ امیدیں، شکستہ عزائم
وہ منصوبے تکمیل تک جو نہ پہنچے
کبھی جنکی تعبیر ملنے نہ پائی
بڑے شوق سے جس کو حاصل کیا تھا
خیالوں کے ٹوٹے ہوئے آبگینے
شکستہ امیدوں کی بے نور شمعیں
شکستہ تہ حال اور خاک برسر
یہاں بس یہی ساز و ساماں ملےگا!
جو یادیں ہیں وابستہ دامن سے اسکے
میں خود بھی انہیں بھولنا چاہتا ہوں
کہ جانے بھی دو! دیکھکر کیا کروگی

اب تک ہم ادب میں انفرادی لا شعور ھی کی ترجمانی سے بحث کرتے رھے ھیں ۔ اب مناسب معلوم ھوتا ھے کہ ادب میں اجتماعی لا شعور کی عکس ریزی کا بھی کچھ ذکر کردیا جائے ۔ بعض ماھرین نفسیات اور بالخصوص سی۔جی یونگ کے نزدیک آرٹ کی تخلیق میں اجتماعی لاشعور کو بڑی اھمیت حاصل ھے ۔ اجتماعی لاشعور ان تمام رجحانات احساسات فکر و عمل کے انداز اور قدیم ذھنی تصویروں اور تجربوں کا مجموعہ ھے جو ھمیں اپنے قدیم آباواجداد یا نسل انسانی سے ورثے میں ملے ھیں۔ اس میں نوع انسانی کے ابتدائی تجربات ' تحیرات ، توھمات ، خوف ، تاسف وغیرہ سبھی شامل ھیں ۔ جس طرح جسم انسانی تمام گذشتہ ادوار ارتقا کے اثرات اور نتائج اپنے اندر رکھتا ھے اسی طرح نفس انسانی کو بھی اپنی آبائی وراثت کا حامل ھونا چاھئے اس وراثتی سرمایہ کا نام اجتماعی لاشعور ھے ۔ اسی سے ھمارے شعور کا ارتقا ھوا ھے ۔ گویا نفس انسانی ایک دروازہ ھے جو انسانی دنیا پر ماورائی دنیا سے کھلتا ھے ۔ یہ ماورائی دنیا ایک رات کا عالم ھے جس میں بھیانک تاریکیاں ھیں ' پر اسرا سائے ھیں ، نا معلوم آوازیں ھیں اور خدا جانے کیا کیا کچھہ ھے ۔ اگرچہ ھمارا شعور اس دنیا سے نظریں ملائے ھوے لرزتا ھے اور ھم نے اپنے لئے دن کی ایک روشن اور محفوظ دنیا بنالی ھے جس کے قوانین کو ھم سمجھہ سکیں اور جو ھماری گرفت میں آسکے ۔ پھر بھی انسان ان گنت زمانوں سے اس پر یقین رکھتا رھا ھے اور دیو مالا کی داستانوں میں ' دیو اور پری اور سحر و ساحری کے قصوں میں ، بعض مذاھب کے مقدس علائم میں اور نسل انسانی کے توھمات میں اس کی جھلکیاں دیکھتا رھا ھے ۔ آج بھی ھمارے خوابوں میں ، علامات جنوں میں ' اور کبھی تصوف اور آرٹ میں یہ اجتماعی لاشعور اپنے اظہار کی راھیں ڈھونڈھتا ھے یونگ آرٹ کی دو قسمیں قرار دیتا ھے ۔ نفسیاتی ' جسکا ھمارے ذاتی تجربات سے تعلق ھو اور تخئیلی جو اجتماعی لاشعور سے رشتہ رکھتا ھو ۔ تخئیلی آرٹ اجتماعی لا شعور کی گہرائیوں سے اٹھتا ھے اس لئے اجنبی ' سرد ' بھیانک اور کھردرا ھوتا ھے اور نیٹشے کے الفاظ میں « اقدار اور جمالیاتی ھئیت کے انسانی (شعوری) معیاروں کی دھجیاں اڑادیتا ھے » وہ قدیم تجربات جو اس آرٹ میں ظاھر ھونا چاھتے ھیں اس پردہ کو چاک چاک کر دیتے ھیں جس پر منضبط دنیا کی تصویر ھم نے کھینچ رکھی ھے اور ایک ایسی دنیا کی اتھاہ گہرائیوں کی جھلک ھمیں دکھاتے ھیں جس کی ابھی تشکیل نہیں ھوئی ھے ۔ گوئٹے کا « فاؤسٹ » دانتے کی « طربیۂ خدا وندی » رائڈرھیگرڈ کا ناول « شی » یونگ کے نزدیک

ھیں لیکن ان کا ذھن ا
پورا کرنے پر اپنے ر کی تصویروں کو مقید اور متشکل کرنے کی کوششیں ھیں ۔ لیکن اسے
میں کہیں ا۔ زیادہ صحیح نہ ھو اس لئے کہ اس قسم کے آرٹ کی تخلیق شعوری
نظم «مہمان عز ہ نہیں ھوتی ۔ اجتماعی لاشعور خود اظہار کے لئے بےچین ھوتا ھے ۔ یہ اظہار
ذھنی دنیا ، عوری تجربات کا نتیجہ نہیں ھوتا بلکہ شعور کے ارتقا میں معاون ھوتا ھے
تا ھے ں کو نئے سا ں ڈھالتا ھے ۔ بقول یونگ «گوئٹے نے «فاؤسٹ» کو تخلیق نہیں
دیا ھے بلکہ فاؤ کو تخلیق کیا ھے "
یہ میں رکھتا ھے ۔ یونگ کے نزدیک ھر زمانہ ایک
مخصوص تعصب حان اور ادھورے پن کا شکار ھوتا ھے ۔
تخئیلی یا بالفاظ کی تلافی کرتا ھے ۔ وہ اجتماعی لاشعور
کے ان رجحانات ن کے لئے ھر شخص اپنے سینے میں
ایک مبہم سی ا مگر ان کو اپنی گرفت میں نہ
لا سکتا تھا ۔ لیکن ھوسکتا ھے اور اجتماعی لاشعور
کی تخریبی قوتوں کو ے درد کا علاج بننے کے بجائے اس کو
پیام ھلاکت بھی دے ھے ۔

اس طرح ایک فرد کی شعوری نشو و نما ھمیشہ محدود اور یک طرفہ ھوتی ھے کچھ رجحانات کو اس کی شخصیت میں ابھرنے کا موقع ملتا ھے اور کچھ رجحانات اجتماعی لاشعور کی تاریکیوں میں محبوس رھتے ھیں ۔ جب ان کی باھمی خلیج زیادہ وسیع ھوتی ھے اور لاشعوری رجحانات کو ابھرنے کا کوئی موقع نہیں ملتا تو وہ علامات جنون میں یا خوابوں کے نقوش میں اپنے آپ کو ظاھر کرتے ھیں ۔ تخلیقی آرٹ اس خلیج کو کم کرتا ھے اور شعور اور لاشعور میں ایک ربطہ بن کر شخصیت میں زیادہ وسعت اور ھم آھنگی پیدا کرتا ھے اور اس طرح ذھنی صحت کے لئے مفید ھوتا ھے۔ اجتماعی لاشعور کے اظہار کے لئے آرٹ کو اکثر انسانی توھمات اور دیومالا کے تصورات وغیرہ کا سہارا لینا پڑتا ھے ۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ تصویریں اجتماعی لاشعور میں بجنسہ موجود تھیں اور شاعر یا ادیب نے ان کو آثار قدیمہ کی دریافت کی طرح لاشعور کی گہرائیوں سے کھود کرنکال لیتا ۔ یونگ کے نزدیک تخلیقی آرٹ کی مثال ایسی ھے جیسے آندھی کا ایک بگولا جو اپنے بے تاب رقص میں خس و خاشاک اور گردو غبار کو اپنے ساتھ لگا کر متشکل ھوگیا ھے ۔

اردو ادب اور شاعری کے ذہن کی نشو و نما چونکہ اسلامی روایات کے ماحول میں ہوئی ہے جو قدیم توہمات اور دیومالا کی ہمت افزائی نہیں کرتا اس لئے اس کی فضا اجتماعی لاشعور کے اظہار کے لئے زیادہ موافق نہیں رہی - پھر بھی یونگ کا نقطۂ نظر رکھنے والا «طلسم ہوشربا» «بوستان خیال» اور صوفیانہ شاعری کے دفتر میں بہت کچھ اپنے مطلب کا مواد پالے گا - مثلاً

محرم نہیں ہے تو ہی نواہائے راز کا   یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا (غالب)
لایا ہے مرا شوق مجھے پردے سے باہر   میں ورنہ وہی خلوتی راز نہاں ہوں (میر)

وقت کے ہاتھوں پہ روشن تھیں ابد کی مشعلیں
ایسی اک منزل میں تھی عمر رواں کل رات کو
میں بھی لافانی ہوں مثل وجہ رب ذوا لجلال
دل کو رہ رہ کر یہ ہوتا تھا گمان کل رات کو (جوش)

یونگ ان اشعار کو لاشعور کا براہ راست ترجمان قرار دیگا - خصوصاً آخری دو شعروں میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعر اس اجتماعی لاشعور کی گہرائیوں میں ڈوب کر بول رہا ہے نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں «آذر» کی نظم «مہمان عزیز» کے کچھ اشعار پیش کر دئے جائیں جس میں شاعر نے اجتماعی لاشعور کی شعوری طور پر ترجمانی کی ہے -

آپ کی نظروں سے گزرا ہے جو کچھ اس کے سوا
میرے «غمخانے» کے ہیں دو چار گوشے اور بھی
جن تک انسان کی نگاہوں کی رسائی ہی نہیں
جارہے ہیں کتنے زینے پیچ و خم کھاتے ہوئے
ایک نامعلوم سی پیہم بلندی کی طرف
جن کی حد آخری نظروں سے یوں مستور ہے
جیسے فطرت کے نہاں خانوں میں اسرار قدیم
وہ بلندی جس کی منزل تک نظر کا ذکر کیا
جا نہیں سکتی تخیل کی بھی پرواز بلند
کتنے پر اسرار، انجانے، اندھیرے راستے
ہیں رواں تاریک ماضی کے نہاخانوں کی سمت

وہ نہاں‌خانے کہ جن پر ظلمتیں ہیں حکمراں
سرد و جامد، مرگ در آغوش، سنگیں ظلمتیں
ظلمتیں جن میں شبستان ابد کا عکس ہے
تیرگی کے ان حجابوں کے پرے کس کو خبر
ہونگے پنہاں کتنے ہیبت‌زا جنوں انگیز راز
اور کیا پیش نظر ہوگا حجاب اٹھنے کے بعد
شاید اس ظلمت کے سینے میں ہوں محفوظ آج بھی
ان‌گنت صدیوں کے گذرے قافلوں کے نقش پا
آج تک جو مرتسم ہیں رہگذار وقت پر
کیا خبر اس تیرگی میں آج بھی مستور ہوں
وہ بھیانک خوف اور اوہام کی پرچھائیاں
وحشتوں اور حیرتوں کی گود کی پالی ہوئی
جن میں ہے نوع بشر کے اولیں خوابوں کا عکس!
ان کے سناٹوں میں اب بھی گونج اٹھی شاید کبھی
دور افتادہ زمانوں کی صداہائے مہیب
نسل انساں اپنے بچپن میں تھی جن سے آشنا!
بارہا ڈھونڈھا ہے میں‌نے ان کے رازوں کا سراغ
لیکن ان پردوں سے ٹکرا کر پلٹ آئی نظر
اور اس کی سعی لاحاصل پر اکثر آج بھی
تیرگی ہنستی ہوئی محسوس ہوتی ہے مجھے
میں تو اس دن کے تصور ہی سے لرزاں ہوں کہ جب
کوئی مافوق‌البشر طاقت الٹ دیگی انہیں
اور یہ پر اسرار ہیبت آفریں تاریکیاں
اپنی عریانی سے خیرہ کرکے نظروں کو مری
سلب کرلیں‌گی مری آنکھوں سے ساری روشنی

اس بحث سے ہمارا مطلب یہ نہیں کہ یونگ کے نظریہ کو بے کم و کاست ہر ادبی مطالعہ میں رہنما بنایا جائے ۔ البتہ بعض ادبی تخلیقات کی تشریح میں اس سے

مدد ضرور ملتی ہے ۔ کم از کم غور و فکر کی ایک نئی راہ سامنے آتی ہے ۔

ذہنی صحت کے لئے ادب کی افادیت کے سلسلے میں ارسطو کا ٹریجڈی کے متعلق نظریہ بھی قابل ذکر ہے ۔ ٹریجڈی ہمیں کیوں اچھی معلوم ہوتی ہے اور ادبی اعتبار سے کامیڈی پر کیوں فضیلت رکھتی ہے، اس کا جواب ارسطو یہ دیتا ہے کہ ٹریجڈی ہمارے گھٹے ہوئے جذبات کو نکاس کا موقع دیکر ہماری روح کے تزکیہ کا باعث ہوتی ہے ۔ جدید نفسیات بھی اس حقیقت کا اعتراف کرتی ہے کہ ادب کے ذریعے سے جذباتی نکاس ایک اہم نفسیاتی علاج کی حیثیت رکھتا ہے ۔ مختصر یہ کہ ارسطو کے نظریے کو ذرا وست دیکر آرٹ کے لطف یا تحسین ادب کی یوں تشریح کی جاسکتی ہے کہ جب ہم کسی آرٹ یا ادب سے محفوظ ہوتے ہیں تو ہمارے اور شاعر یا ادیب کے درمیان ہم آہنگی کا رشتہ قایم ہوجاتا ہے ۔ بقول بیڈوئن ہماری روح میں ایک شعریت بیدار ہوتی ہے جو شاعر کی روح کے ساتھ ایک ہمدردانہ رابطہ قایم کرنے کی ہمیں صلاحیت بخشتی ہے ۔ بالفاظ دیگر ہمارے لاشعور کے تار اس طرح مرتعش ہوتے ہیں جس طرح شاعر کے اندر ہوئے تھے ۔ اس طرح وہ علامات اور تصویریں جو شاعر کے لاشعور سے اٹھی تھیں ہمارے لئے بھی معنی خیز اور اہم بن جاتی ہیں ۔ ضروری نہیں کہ یہ عمل شعوری طور پر پیش آئے ۔ شاعر اور قارئین دونوں لاشعور کی کرشمہ زائیوں سے بےخبر ہوتے ہوئے اس گرفت میں محصور ہوسکتے ہیں ۔ اس طرح شاعری یا ادبی تخلیق قارئین کو بھی اپنے لاشعور سے باخبر ہونے کا امکان اور ان کے گھٹے ہوئے جذبات کو نکاس کا موقع فراہم کرتی ہے ۔

بعض ماہرین نفسیات نے انسانی شخصیت کو ناپنے کے لئے بعض مقررہ پیمانے یا سانچے پیش کئے ہیں ۔ اس سلسلے میں سی ۔ جی ۔ یونگ کی درون بینی اور برون بینی میں شخصیت کی تقسیم خاص طور سے قابل ذکر ہے ۔ سادہ اور عام فہم زبان میں ان کو خیالی اور عملی اقسام سے تعبیر کرسکتے ہیں ۔ اس تقسیم کا یہ مطلب نہیں کہ ہر شخص ان پیمانوں میں سے ایک پر ضرور پورا اتریگا ۔ بلکہ یہ دو واضح رجحانات ہیں جو ایک شخصیت میں بھی بیک وقت موجود ہوسکتے ہیں ۔ لیکن عموماً اگر ایک رجحان زیادہ نمایاں ہوگا تو دوسرا نسبتاً کم نمایاں ہوگا ۔

اب اس نقطۂ نظر سے ادب کا مطالعہ کرنا کہ اس میں ادیب کی شخصیت کس رنگ میں جھلکتی رہی ہے، نفسیات کے لئے اہم اور دلچسپ ہوگا ۔ اگر ادب میں

داخلیت نمایاں ہے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ادیب اپنی ذات میں الجھا ہوا ہے، جذباتی طوفانوں سے دو چار اور غالباً اندرونی کشاکشوں کا شکار ہے ۔ اگر ادب میں خارجی رنگ تیز ہے تو وہ اس بات کا اظہار ہے کہ ادیب اپنی کشاکش پر فتحیاب ہورہا ہے ۔ اس کی نظر انفرادیت کی قید سے آزاد ہو کر سوسائٹی اور کائنات کا جائزہ لینے لگی ہے اور اس اجتماعیت اور آفاقیت میں اس نے اپنی اندرونی کشاکش سے نجات ڈھونڈھ لی ہے اور اپنے جذبات کا ارتفاع حاصل کرلیا ہے ۔

بعض اوقات ایک ہی ادیب کی تصانیف کے مختلف دوروں میں داخلی اور خارجی رنگ یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں ۔ یہ تبدیلیاں نفسیاتی اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتی ہیں اس لئے کہ ان سے ادیب کی اندرونی نشونما اور ارتقا کا اندازہ ہوتا ہے ۔

گذشتہ بحث میں ادب اور نفسیات کے تعلق پر ہم نے زیادہ تر تحلیل نفسی کے مفروضات کی روشنی میں نظر ڈالی ہے ۔ تحلیل نفسی کے تمام اصول اور دعاوی سے ہمیں اتفاق نہیں البتہ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ دبستان نفسیات، ادب کو سمجھنے کے لئے ایک اہم نقطۂ نظر پیش کرتا ہے ۔ اور اگر «خذماصفا و دع ماکدر» کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ایک محمود شکل میں ہم اس نقطۂ نظر سے مدد لیں تو یہ ادب اور ادیب کی شخصیت کے متعلق بہت سے اہم حقائق تک رسائی کا ذریعہ بن سکتا ہے ۔ لیکن نفسیات تمامتر تحلیل نفسی ہی کا نام نہیں ۔ ادب کے بعض پہلو ایسے ہیں جن کی تشریح اور توضیح میں عام نفسیاتی اصول اور معلومات سے بھی فائدہ اُٹھایا جاسکتا ہے ۔ مثلاً یہ سوال کہ شعر و ادب کا حسن کیا ہے؟ اس حسن کا ماخذ کیا ہے؟ اس کے لئے ہیئت اور مواد کی کیا اہمیت ہے؟ ہیئت پر حسن شعر کا زیادہ انحصار ہے یا دونوں کے ہم‌آہنگ امتزاج پر؟ یا یہ سوال کہ وزن کی شاعری میں کیا اہمیت ہے؟ موزوں کلام طبیعت پر کیوں زیادہ اثر کرتا ہے؟ مختلف اوزان اور بحور کا مختلف جذبات اور ان کے اظہار سے کیا تعلق ہے؟ ان سوالوں کو حل کرنے کے لئے ہمیں نفسیات کا سہارا لینا پڑیگا ۔ مثال کے طور پر اگر ہم بعض شعراء کے کلام پر نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ انہوں نے ہیئت اور وزن کا بے مقصد انتخاب نہیں کیا ہے ۔ اگر شاہنامہ، مثنوی رومی کی بحر میں ہوتا اور مثنوی رومی، شاہنامہ کی بحر میں، تو دونوں کی تاثیر اور اپیل آدھی رہ جاتی ۔ اس

طرح انیس کے مرثیوں کی بحریں خاص طور سے غم و تاسف اور سوز کے لہجے کے لئے موزوں معلوم ہوتی ہیں ۔ ممکن ہے کہ کوئی اعتراض کرے کہ ان بحروں نے موضوع کی مدد نہیں کی ہے بلکہ موضوع نے ان بحروں کو ایک خاص تاثیر بخشی ہے جو اب ان سے الگ نہیں کی جا سکتی ۔ اس شبہ کا ازالہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ ہم کسی ماہر فن غزل گوں کے کلام پر نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ اس کے بدلتے ہوئے جذبات اور مزاجی کیفیات کے ساتھ کس طرح غزلوں کی بحریں بدل جاتی ہیں ۔ مثلاً غالب کے ان دو شعروں پر نظر ڈالئے جو ان کی دو مختلف غزلوں سے لئے گئے ہیں :

کوئی امید بر نہیں آتی　　　کوئی صورت نظر نہیں آتی

قید حیات و بند غم اصل میں دونوں ایک ہیں　　　موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

پہلے شعر میں ایک یاس آمیز کیفیت کا اظہار کیا ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعر ہر طرف سے مایوس ہو کر بیٹھا ہے ۔ اس کی قوت فکر و عمل مضمحل ہوچکی ہے مختصر سے الفاظ میں اپنی کیفیت کا اظہار کر تا ہے جیسے کوئی ٹھنڈی سانس بھر کر خاموش ہوجائے ۔ دوسرے شعر میں بھی غم اور مایوسی کی ایک کیفیت ہے لیکن شاعر جذبے پر فکری انداز میں نظر ڈالتے ہوئے خود کلامی میں مصروف ہے ۔ وہ حقائق کو بجنسہ قبول کرنے کے لئے تیار نہیں بلکہ ان کو اپنے استفسار کا ہدف بنا تا ہے ۔ بات پھیل کر استدلالی رنگ میں بیان ہو رہی ہے اس لئے طویل بحر کا انتخاب کیا جاتا ہے ۔

عہد جدید کے شاعروں میں سے اقبال کے یہاں بحور و اوزان کے انتخاب میں بڑا سلیقہ نظر آتا ہے ۔ ساقی نامہ کی بحر کو دیکھیے :

دمادم رواں ہیں یم زندگی　　　ہر ایک شے سے پیدا رم زندگی
وہ جوئے کہستاں اچکتی ہوئی　　　اٹکتی سرکتی لچکتی ہوئی

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بحر کی روانی زندگی کی تیز رفتاری اور شاعر کے ذہن کی سرعت سے بدلتی ہوئی تصویروں کے ساتھ پورے طور سے ہم‌آہنگ ہے ۔

اب ذرا مسجد قرطبہ کی بحر پر غور کیجئے :

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا　　　اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

اس بحر کے لطیف ترنم میں جذبات کے ٹھہراؤ کے ساتھ ایک ہلکی روانی کا احساس ہوتا ہے ۔ اس نظم کو پڑھتے وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم وقت کے تیز رو دھارے سے بلند ہوکر ابدیت کی لہروں پر آہستہ آہستہ بہے جارہے ہیں ۔

اعلیٰ فن کی تخلیق اور شعری حسن کے لئے مناسب بحروں کے انتخاب ہی کی اہمیت نہیں ہے بلکہ زبان کی موزونیت، الفاظ کے تناسب اور ان کے صوتی اثرات کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے ۔ ان چند مثالوں سے میرے اس دعوے کی تائید ہوگی ۔

پائے زمین سے دوش فلک تک نشہ ہی نشہ' مستی ہی مستی
بس بس ساقی اور نہ دینا لگ گئے' لگ گئے ہوش ٹھکانے
(احسان دانش)

ہر چند بگولا مضطر ہے' ایک جوش تو اس کے اندر ہے
اک رقص تو ہے' اک وجد تو ہے' بے چین سہی، بے تاب سہی
(اکبر الہ آبادی)

حال بد گفتنی نہیں ہے مرا تم نے پوچھا تو مہر بانی کی (میر)

سوز مری لے میں ہے' سوز میری نے میں ہے
نغمۂ اللہ ہو میری رگ و پے میں ہے
(اقبال)

اے محتسب نہ پھینک، مرے محتسب نہ پھینک
ظالم شراب ہے' ارے ظالم شراب ہے
(جگر مرادآبادی)

نہ دے شراب دمبدم' کلائی موڑ موڑ کے
بھلا ہو تیرا ساقیا، پلادے خم نچوڑ کے
(شاہ عظیم‌آبادی)

وہ تری گلی کی قیامتیں کہ ہزار مردے نکل پڑیں
یہ میری جبین نیاز تھی کہ جہاں دھری تھی دھری رہی
(بے نظیر شاہ)

کم تھا نہ ہمہمہ اسد کردگار سے نکلا ڈکار تا ہوا ضیغم کچھار سے
(انیس)

متذکرۂ بالا اشعار میں سے ہر شعر ایک مختلف کیفیت کا حامل ہے اور اس کے اعتبار سے زبان میں کہیں نرمی' کہیں تیزی، کہیں جوش' کہیں ٹھہراؤ' کہیں ثقالت، کہیں ہلکا پن پایا جاتا ہے ۔

ایک اہم سوال مطالعۂ ادب کے سلسلے میں یہ پیدا ہوتا ہے کہ مختلف اصناف ادب و شعر کی مختلف تکنیک کی نفسیاتی بنیاد اور توجیہہ کیا ہے؟ ناول، ڈرامے، مثنوی، غزل، قصیدے وغیرہ میں کون سے عناصر مشترک ہیں اور کون سے مختلف۔ ناول کا آرٹ ڈرامے کے آرٹ سے، نظم کا حسن غزل کے حسن سے کہاں تک مماثل ہے اور کہاں تک مختلف؟ جو تکنیک ناول کو ایک اچھا ناول بناتی ہے وہ ڈرامے میں برتی جائے تو کیا اثر ہوگا؟ قصیدہ اگر غزل کے ڈھنگ پر لکھا جائے تو کہاں تک کامیاب رہیگا؟ یہ سوال فرضی یا غیر ضروری نہیں بلکہ تنقید کے لئے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ تقلیدی طور پر ہم نے مختلف اصناف ادب کے لئے مختلف تکنیک کو قبول کرلیا ہے۔ مثلاً قصیدہ کے لئے ایک نہایت ہی تصنع آمیز معیار تسلیم کرلیا گیا ہے جس کی رو سے بڑے سے بڑے مبالغے، خوشامد اور خودداری کے خون کو قصیدے کی جان سمجھ لیا گیا ہے۔ ضرورت ہے کہ اس قسم کے فرسودہ معیاروں کا محاسبہ کیا جائے اور ادبی حسن اور آرٹ کے تجزیے کے بعد مختلف اصناف سخن و ادب کے حدود اور تکنیک کو از سرنو قائم کیا جائے۔

اسی طرح ادب میں فکری عنصر کی موجودگی کا سوال ہے۔ کیا ایک اعلیٰ ادب محض جذبے کے سہارے تخلیق پاسکتا ہے یا اس میں فکری عنصر کا امتزاج بھی ضروری ہے اور اگر ضروری ہے تو کس حد تک۔ ان سوالوں کو حل کرنے کے لئے بھی ادبی حسن اور تاثیر ادب کا تجزیہ نفسیات کی روشنی میں کرنا پڑیگا اور تخلیق جمال اور حظ جمال کے سوتوں کو انسانی فطرت میں تلاش کرنا ہوگا۔ اس وقت ہم یہ فیصلہ کر سکیں گے کہ ادب کیوں بھلا اور حسین معلوم ہوتا ہے۔ کوئی ادب اچھا اور عظیم ادب کیوں اور کس لئے قرار پاتا ہے۔ اس کے جانچنے کا ہمارے پاس کیا معیار ہے۔ ان سوالوں کے جواب پر ادب برائے ادب، ترقی پسند ادب، اور تعمیری ادب کے نظریوں کی باہمی اختلاف آرائیوں کے حل کا انحصار ہوگا۔ اس کی روشنی میں ادب میں نظرئیے کی جگہ متعین ہوسکے گی اور پروپیگنڈے والے ادب کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ ہوسکیگا۔ بالفاظ دیگر نفسیاتی معلومات اور تجزیہ ہمارے تنقیدی معیاروں کو متاثر کریگا اور ہمارے تنقیدی مسلک پر اثر انداز ہوگا۔

تنقید ادب میں نفسیاتی اصول برتنے کی ایک شکل یہ بھی ہوسکتی ہے کہ کسی ادیب کے بیان یا اس کے پیش کردہ کردار کو اس نظر سے جانچا جائے کہ

اس میں کہاں تک فطرت انسانی کا لحاظ رکھا گیا ہے - یہ طریقۂ کار کافی معروف ہے - شبلی نے «موازنۂ انیس و دبیر» میں، حالی نے مثنوی «سحرالبیان» اور مثنوی «گلزارنسیم» کے تقابل میں اور دوسرے ناقدین نے مناسب موقعوں پر اس کو برتا اور اپنایا ہے اس لئے اس کی مزید تشریح کی یہاں ضرورت نہیں معلوم ہوتی -

اس طرح ایک نفسیاتی نقطۂ نظر یہ ہے کہ ادب کو اپنے ماحول اور اپنے زمانے کی روایات، رجحانات، کلچر اور سوشل اداروں کے آئینہ کی حیثیت سے دیکھا اور پرکھا جائے - یہ مطالعہ سماجی نفسیات اور عمرانیات کے نقطۂ نظر سے تو افادیت رکھتا ہی ہے لیکن ادب کی علامتوں اور ذہنی تصویروں کے سمجھنے اور اس کے حرکات کو جاننے کے لئے بھی بڑی حد تک اہم اور ناگزیر ہے مثلاً میر کے اس شعر کو لیجئے -

قتل کئے پر غصہ کیا ہے لاش مری اٹھ جانے دو
جان سے ہم تو جاتے ہیں تم بھی بیٹھو جانے دو

اگر اس شعر کو اس کے ماحول سے الگ کرکے محبوب کے روائتی ظلم اور عاشق کی آزار پرستی کے اظہار کی حیثیت سے دیکھا جائے تو خلاف فطرت مبالغہ اور تصنع سے لبریز نظر آئیگا - لیکن اگر یہ ذہن میں رکھیں کہ میر کا عہد کیسی بدامنی اور طوائف الملوکی کا عہد تھا جس میں فتنے، ہنگامے، سازشیں اور قتل کوئی اچنبھے کی چیز نہ تھے تو ہمیں یہ باور کرنے میں دقت نہ ہوگی کہ یہ صورت حال واقعی میر کے مشاہدے میں آئی ہوگی اور میر نے اس خارجی واقعے کو اپنے تاثرات کے رنگ میں ڈھال کر اپنی لاشعوری کیفیات کی ایک علامت کے طور پر استعمال کیا ہوگا -

ان تفصیلات اور تشریحات سے ادب کے نفسیاتی مطالعے کی اہمیت واضح ہوگئی ہوگی - لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ نفسیاتی مطالعہ تنقید کی جگہ نہیں لے سکتا، تنقید کا مقصود قدر و قیمت کا تعین ہے اور نفسیات کا کام فرد اور اس کی اندرونی کیفیات اور تخلیق ادب سے متعلق حقائق سے بحث کرنا - تنقید ادب کو پرکھنے کا نام ہے اور نفسیات ادب کو سمجھنے کی کوشش کا - چونکہ کسی چیز کو سمجھے بغیر اس کی پرکھ ممکن نہیں اس لئے نفسیات تنقید میں معاون تو ہوگی، اس کے لئے راہ بھی ہموار کرے گی، مگر خود تنقید کا کام اپنے ذمے نہ لے گی - نفسیات یہ نہ بتائے گی کہ کون سا ادب اچھا ہے اور کون سا برا - یہ تنقید والوں کا کام ہے - لیکن ادب

کے کچھ مسلمہ شاہکاروں کا تجزیہ کر کے نفسیات ان کے مشترک عناصر کا سراغ لگائے گی اور ان خصوصیات کو معلوم کرے گی جن کی بنا پر کوئی ادبی شاہکار ہمیں متاثر کرتا ہے ۔ اس طرح تنقید کے وجدانی فیصلوں کو نفسیات ، معروضی رنگ اور حقائق کی بنیاد دے گی ۔ بعض اوقات نفسیاتی تجزیہ ہمیں اپنے تنقیدی فیصلوں میں ترمیم پر بھی مجبور کریگا ۔ ایک ادبی تصنیف جس کو ہم معمولی درجہ دے رہے ہیں اس کی رمزیت ، اس کے ابہام اور اس کی علامتوں کو سمجھنے کے بعد ممکن ہے ہم اسے اول درجہ کا مستحق قرار دیں ؛ ہو سکتا ہے کہ بعض ادبی نقائص کا نفسیاتی جواز بھی نکل آئے ۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ کبھی کبھی محض بے ربطی ، الجھاؤ اور مہمل پن کو چھپانے کے لئے بھی علامتی انداز بیان یا ابہام کی آڑ لی جاسکتی ہے ۔ علامات کی من مانی توجیہہ مہمل سے مہمل اشعار کا نفسیاتی جواز پیش کر سکتی ہے بالکل اس طرح جیسے فرائڈ تضاد سے لبریز دور از کار خوابوں کو اپنے پہلودار نظریوں کی مدد سے کوئی نہ کوئی تعبیر دیدیتا ہے ۔ بہرحال اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ نفسیاتی تجزیہ معقولیت کی حد سے متجاوز نہ ہونے پائے اور حقائق کا دامن اس کے ہاتھ سے نہ چھوٹے ۔

محمود شاہ تغلق کے ایک فرمان کی بابت آزاد بلگرامی کی شہادت

از

ڈاکٹر نذیر احمد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

قدیم فرامین و دستاویزات وغیرہ کے بارے میں ہماری معلومات بہت محدود ہیں - ویسے قلمی کتابیں کافی پرانے زمانے کی دستیاب ہوچکی ہیں مگر قدیم عہد کے فرمان بہت کم مل سکے ہیں - اس سے اندازہ ہو تا ہے کہ سرکاری کاغذات کے محفوظ اور عام کرنے کی طرف ہمارے بزرگوں کی توجہ کم ہوئی - خیال ہوتا ہے کہ بعض خانگی امور اور سرکاری مصالح ان کاغذات کے منظر عام پر لانے میں مانع رہے ہوں گے - بہر حال ان امور کے نتیجے میں دنیا کے کتب‌خانوں اور عجائب‌خانوں میں قدیم فرامین، سجلات، قبالہ جات اور دوسرے سرکاری کاغذات کی تعداد بہت کم ملتی ہے -

٭ ٭ ٭ ٭

ہندوستان میں قصبۂ بلگرام نہایت قدیمی قصبہ ہے جس کا سراغ اسلامی عہد سے پہلے ملتا ہے - اسلامی دور کی علمی اور تہذیبی ترقی میں اس قصبے کا اہم حصہ رہا ہے - یہاں کے بعض گھرانوں میں قدیم زمانے کے سرکاری کاغذات اب تک محفوظ ہیں - اور اگر مولف «شرائف عثمانی»[1] اور دوسری اور شہادتوں پر اعتماد

(۱) موالف غلام حسن صدیقی فرشوری بلگرامی نے ۱۱۵۹ ہجری میں آزاد بلگرامی کی کتاب «ماثرالکرام» کے جواب میں یہ کتاب لکھی تھی، اگرچہ «ماثرالکرام» کے خاتمے کی تاریخ ۱۱۶۶ ھ ہے مگر اس کا مسودہ ۱۱۵۰ ہجری میں تیار ہو چکا تھا اور موالف کے حج پر جانے کی وجہ سے نظر ثانی نہ ہوسکی بعد حج دکن میں نظر ثانی ہوئی - معلوم ہوتا ہے کہ ۱۱۶۶ ھ سے قبل ہی کوئی نسخہ دکن سے بلگرام آگیا جس کے جواب میں فرشوری نے «شرائف عثمانی» لکھی یہ اہم کتاب اب تک قلمی شکل میں ہے -

کیا جائے تو ۴۲۱ ھجری (عہد محمود غزنوی) کے دو فرمان بارھویں صدی ھجری کے بہت بعد تک بلگرام میں موجود تھے اور گمان یہ ھے کہ اب بھی موجود ھوں گے - یہ فرمان بخط کوفی یا شبیہ بکوفی تھے، جو «شرائف عثمانی» میں نقل کر دئے گئے ھیں۔ اسی کتاب میں ایک اور فرمان کا ذکر ھے جو ۴۰۹ ھجری کے کچھ ھی بعد لکھا گیا تھا - ان کاغذات کے علاوہ جو نہ صرف تاریخی اعتبار سے نہایت درجہ اھم ھیں، بلکہ فارسی خط کے قدیم ترین نمونے[1] ھونے کی بنا پر خط کی تاریخ کے متعین کرنے میں مفید ھوسکتے ھیں، بعض اھم کاغذات بلگرام میں عرصے تک موجود تھے - ان میں دو سجل مرقومہ ۴۳۸ ھجری و ۵۹۰ ھجری جو جناب شریف الحسن صاحب بلگرامی (ایڈیٹر مسلم یونیورسٹی گزٹ) کے پاس منجملہ اور نہایت قیمتی کاغذات کے محفوظ ھیں، خصوصیت سے قابل ذکر ھیں - ان کے متعلق آیندہ کسی صحبت میں گفتگو کی جائے گی۔

٭ ٭ ٭ ٭

حال ھی میں راقم کے مطالعے میں امین احمد رازی کی مشہور کتاب «تذکرۂ ھفت اقلیم» (تالیف ۱۰۰۴ ھ) کا وہ قلمی نسخہ رھا جو مسلم یونیورسٹی لائبریری کی ملک ھے - یہ نسخہ بعض لحاظ سے بہت اھم ھے:

(۱) اس کا تعلق بلگرام کے مردم‌خیز قصبے سے رھا ھے -

(۲) یہ نسخہ نوازش علی بن عظمت اللہ بن لدھا شاہ کی خواھش پر مختلف کاتبوں کی کوشش سے مکمل ھوا، ۱۱۴۶ ھجری میں اس کی کتابت شروع ھوئی اور ۱۱۵۰ ھجری سے پہلے تیار ھوگیا - خود نوازش علی کے ھاتھ کا ترقیمہ یہ ھے:

«الحمدللہ و المنة کہ این کتاب مسمی «ہفت اقلیم» از فضل رب‌الارباب مطابق خواھش فقیر حقیر نوازش‌علی[بن] عظمت‌اللہ بن لدّھا شاہ قدس سرہ بخط مختلف بسرحد انجام رسید. اجزای اوّل قریب شانزدہ جز از خط شیخ عباداللہ ملا و باقی قریب چہل و پنج جز از خط صاحبی مشفقی میر سید احمد عبداللہ و جاوبجا صفحۂ ورقی از خط دیگران الخ»

(۳) میر نوازش علی بلگرام کے سادات واسطی سے تعلق رکھتے تھے - ۱۱۲۴ ھجری میں پیدا ھوئے - ۱۱۶۷ ھجری میں وفات پائی، بڑے ذی‌علم بزرگ تھے،

---

(۱) فارسی خط کی قدیم ترین دستیاب کتاب «کتاب الابنیہ» ھے جس کا ایک نسخہ ۴۴۷ ھجری کا ویانا میں موجود ھے - دوسری کتاب «شرح تعرف» ھے جس کا ایک نسخہ ۴۷۳ ھجری کا پشاور میں ھے -

علمی فضیلت کے ساتھ شاعری میں بھی دستگاہ بہم پہنچائی تھی ' « فقیر » تخلص کرتے تھے ۔ آزاد بلگرامی نے «ماثرالکرام» کی دونوں جلدوں میں میر مذکور کا حال لکھا ہے ۔

(٤) میر عظمت‌الله بڑے پائے کے صوفی اور شاعر تھے ، «بیخبر» تخلص کرتے تھے ' آزاد بلگرامی کے عزیز قریب اور دوست تھے ' دونوں نے بلگرام سے دھلی کا سفر ساتھ ساتھ کیا تھا ۔ ان کی تصانیف میں ایک تذکرہ «سفینهٔ بیخبر» ہے ۔ ۲٤ ذی‌قعده ١١٤٢ ہجری کو دھلی میں وفات پائی اور سلطان المشائخ کے مزار کے جوار میں مدفون ہوئے ۔ ان کا کلام مدون ہو چکا تھا ' کل اشعار کی تعداد تقریباً ۷ ہزار بیت تھی ' «ماثرالکرام» کے دونوں حصوں میں میر عظمت‌الله کا تذکرہ شامل ہے ۔

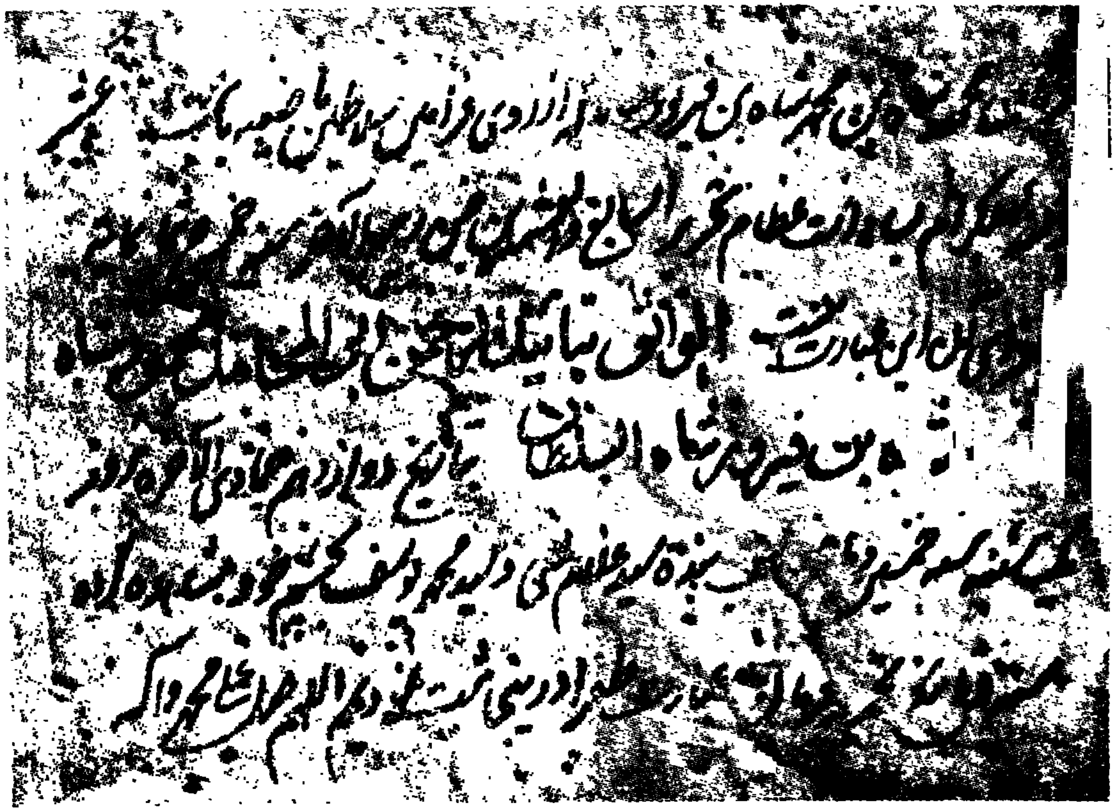
(٥) شاہ لدھا کا نام میر لطف الله بلگرامی تھا ' یہ اپنے دور کے بڑے باکمال عارف تھے ' آزاد بلگرامی نے ١١٣٧ ہجری میں انہیں کے ھاتھ پر بیعت کی تھی اور « انیس‌المحققین » میں دراصل انہیں کی سیرت کا خاکہ پیش کیا گیا ہے ۔ « ماثرالکرام » کی جلد اول میں شاہ صاحب کے حالات مندرج ہیں ۔ ١٤ جمادی‌الاول ١١٤٣ ہجری میں فوت ہوئے ۔

(٦) حصهٔ دوم کے کاتب میر سید احمد عبدالله غالباً سید احمد بلگرامی بن سید عبدالله ' سید غلام مصطفیٰ کے بھائی اور شاہ لدھا کے بھتیجے تھے ، اس طرح میر نوازش‌علی مالک نسخهٔ « ھفت اقلیم » کے ' رشتے کے چچا ہوتے تھے ' احمدشاہ ابدالی کے ہاتھوں ١١٦١ ہجری میں سہرند میں شہید ہوئے ' شاعر تھے اور « احمدی » تخلص کرتے ان کے حالات « ماثرالکرام » جلد دوم میں مندرج ہیں ۔

٭ ٭ ٭ ٭

«هفت اقلیم» کے اس نسخه کے خاتمے پر بقدر ٦ سطروں کے ایک تحریر ہے جو اس وقت الگ سے دوسرے ورق پر پیوست ہے ۔ اس صفحے کی تحریر حسب ذیل ہے :

> فرمان محمود شاه بن محمد شاه بن فیروزشاه که ازروی فرامین سلاطین ماضیه بابت عشر پرگنهٔ بلگرام بسادات عظام‌تحریر السابع والعشرین من ربیع الآخرسنه خمس و ثمان مائة ۔ وطغرای آن این عبارت است ۔
> « الواثق بتائیدالرحمن ابو المحامد محمود شاه بن محمد شاه بن فیروزشاه السلطان »



عکس تحریر علامۂ آزاد بلگرامی متوفی ۱۲۰۰ ہجری

بتاریخ دوازدهم جمادی الآخر روز یکشنبه خمسین و مائة والف، بنده
سید غلام‌علی و سید محمد یوسف بچشم خود مشاهده کرده سنه و تاریخ
تحریر فرمان و عبارت طغرا درینجا ثبت نمودم « اللهم صل علی محمد وآله »
اس تحریر کے سلسلے میں چند قابل توجه باتیں حسب ذیل ھیں :

(۱) یه تحریر علامۂ آزاد بلگرامی (۱۱۱٦ - ۱۲۰۰ھ) کے ھاتھ کی ھے - اگرچه اس میں صرف ان کا نام سید غلام علی درج ھے مگر اس سے سوائے آزاد کے کوئی دوسرا شخص مراد نہیں - اس قیاس کے قراین حسب ذیل ھیں - .

(الف) یه نسخه آزاد کے ھم وطن اور معاصر میر نوازش‌علی نے تیار کرایا تھا - میر مذکور سے آزاد مرحوم کے دیرینه خاندانی تعلقات تھے -

(ب) آزاد کی دوسری تحریر سے یه تحریر بالکل مشابه ھے -

(ج) آزاد نے « ماثرالکرام » میں اسی فرمان کا ذکر اس طرح کیا ھے :

و فرمان عشر از سلطان شمس‌الدین [التتمش] حاصل کرد، و از آن عهد
تا زمان سلطان سکندر لودی محصول «دہیکی» در پرگنۂ بلگرام معمول
بود - و از عهد بابر بادشاه سررشته قدیم برهم خورد و فرمان محمودشاه
بن محمد شاه بن سلطان فیروزشاه فرمان‌روای دهلی بابت عشر بلگرام
راقم الحروف بچشم خود مشاهده کرد - این عبارت از آن فرمان است که
'چنانچه درعهد سلاطین ماضیه عشر عین غله داده‌اند هم برآن جمله بدهند'
در آخر فرمان تاریخ تحریر چنین درج است :
فی‌السابع و العشرین من ربیع‌الآخر ۸۰۵ خمس و ثمان مائة '

(۲) سید محمد یوسف جن کو آزاد نے بطور گواہ کے پیش کیا ھے وہ آزاد کے خاله زاد بھائی اور ھم عمر تھے - ۱۱۱٦ ھجری میں پیدا ھوئے، ان کے والد سید محمد اشرف اور نانا میر عبدالجلیل بلگرامی تھے، آزاد اور سید محمد یوسف نے درسی کتابیں میر طفیل محمد بلگرامی سے اور لغت و حدیث و سیر، میر عبدالجلیل سے اور عروض، میر سید محمد بلگرامی سے سیکھا - پھر دونوں شاہ لدھا سے مرید ھوئے - میر مذکور نے علم ریاضی میں بڑی دستگاہ بہم پہنچائی تھی اور مذھبیات سے بھی کافی دلچسپی تھی چنانچه ۱۱٦۲ ھجری میں ایک کتاب « الضرع النابت من‌الاصل الثابت » نام سے لکھی - آزاد بلگرامی نے اسکی تاریخ کہی تھی - میر کے حالات « ماثرالکرام » کی

دونوں جلدوں میں مندرج ھیں -

آزاد بلگرامی کا ایسے مخلص دوست کو اپنی تحریر میں بطور شاہد کے پیش کرنا بالکل فطری ھے -

(۳) آزاد بلگرامی کی یہ تحریر ۱۲ جمادی الآخر ۱۱۵۰ ھجری کی ھے، اس تاریخ میں وہ بلگرام میں موجود تھے - خود ان کے اپنے قول کے مطابق وہ بروز دوشنبہ ۳ رجب ۱۱۵۰ ھجری کو بلگرام سے بغرض حج روانہ ھوئے، گویا اس تحریر کے بیس روز بعد وہ بلگرام سے چلے گئے اور غالباً درمیان میں کبھی ایک بار آئے ھوں ھوں باقی عمر دکن ھی میں گذاردی اور وھیں کی زمین کے پیوند ھوگئے -

(٤) طغرا میں جو الفاظ ھیں وہ تقریباً وھی ھیں جو دکن کے بعض فرامین میں پائے جاتے ھیں - ڈاکٹر یوسف حسین خاں، پرووائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، فیروز شاہ بہمنی (۸۰۰-۸۲۵ ھ) کا جو فرمان شائع کررھے ھیں اس کے طغرا کے الفاظ یہ ھیں :

"الواثق بتائید الرحمان . . . السلطان"

(۵) اس فرمان اور "ماثرالکرام" کی مندرجۂ بالا تحریر سے صاف ظاھر ھے کہ بلگرام میں دسواں حصہ لگان لینے کا رواج قدیم عہد سے تھا - بابر بادشاہ نے اس رواج کو ختم کیا -

(٦) تاریخوں سے معلوم ھوتا ھے کہ محمود شاہ کا لقب ناصرالدین تھا - یہ بادشاہ تغلق خاندان سے تعلق رکھتا تھا، ۷۹٦ ھجری میں تخت نشین اور ۸۱٤ ھجری میں فوت ھوا - اس کا نام اور لقب وھی تھا جو غلام خاندان کے خداترس بادشاہ ناصرالدین بن سلطان التتمش کا تھا جس نے ٦٤٤ ھجری سے ٦٦۳ ھجری تک حکومت کی - مگر اس لقب کے برخلاف فرمان مذکور میں محمود تغلق کا نام ابوالمحامد سے شروع ھوتا ھے -

° ° ° °

اگرچہ محمود شاہ نام کے کئی بادشاہ ھندوستان کے مختلف حصوں میں گذرے ھیں مگر زیر نظر فرمان میں سلطان محمود شاہ سے مراد تغلق خاندان کا بادشاہ ھے جو سلطان فیروز شاہ تغلق (متوفی ۷۹۹ ھ) کا پوتا تھا - اس قیاس کی بنیاد ان امور پر ھے -

(۱) "ماثرالکرام" میں واضح طور پر اس کا نام اس طرح پر آیا ھے :

"محمود شاہ بن محمد شاہ بن سلطان فیروز فرمان روای دھلی"

فرماں رواے دھلی سے واضح ھے کہ یہ تغلق خاندان کا بادشاہ تھا -

(۲) اس نام کا کوئی اور بادشاہ ۸۰۵ ھجری میں سریرآراے سلطنت نہ تھا - محمود شاہ بہمنی (۸۸۷-۹۲۷ ھ)، محمود شاہ خلجی (۸۳۹-۸۷۳ ھ)، محمود شاہ گجراتی (۸٦۷-۹۲۷ ھ) بعد کے بادشاہ ہوئے ھیں -

(۳) کسی همنام بادشاہ کے باپ دادا کا یہ نام نہ تھا -

(٤) بادشاہ کا شمالی هندوستان سے تعلق «ماثرالکرام» کے صریحی بیان کے علاوہ اس سے بھی ظاہر ھے کہ بلگرام کا تعلق سلطنت دہلی ھی سے ھوسکتا ھے دکن، مالوہ یا گجرات سے نہیں -

٭ ٭ ٭ ٭

محمود شاہ تغلق کا دور بڑے انتشار و اختلال کا دور تھا، شروع کے دو تین سال اطمینان سے گذرے ھوں تو ھوں لیکن تیمور کے حملے سے اسے کراس کی وفات تک کی ۱۳، ۱٤ سال کی مدت نہایت غیر اطمینانی سے بسر ھوئی - تیمور کی واپسی کے بعد سلطنت کے سارے صوبےدار خود مختار ھوگئے اور اپنی من‌مانی حکومت کرنے لگے - ۸۰٤ ھجری میں محمود شاہ، ظفر خاں سے رنجیدہ ھوکر مالوہ چلاگیا مگر ملو اقبال خاں کے التماس پر دوبارہ دہلی آیا اور صرف براے نام بادشاہ رہا - امور بادشاھی میں ملو اقبال خاں کا اتنا دخل تھا کہ بادشاہ کچھ بھی نہیں کرسکتا تھا - اسی سال مبارک شاہ جونپور میں فوت ھوا، ملو اقبال‌خاں موقع سے فائدہ اٹھاکر جونپوری فوج پر حملہ‌آور ھوا، مگر باوجود اس کے کہ خود محمود شاہ، ملو اقبال خاں کے همراہ تھا دہلی کی فوج ناکام رھی - محمود شاہ ملوکے بڑھتے اقبال سے خائف تھا ھی، وہ ابراھیم شاہ سے جو مبارک شاہ کا جانشین ھوا تھا اور جسکی قابلیت کی وجہ سے دہلوی فوج کو شکست ھوئی تھی، خفیہ طور پر شکار کے بہانے سے جاملا - مگر ابراھیم نے بادشاہ کے ساتھ نہایت خراب برتاؤ کیا جس سے محمود کی ساری امیدیں ختم ھوگئیں - مجبوراً سلطان قنوج کی طرف آیا اور وھاں سے ابراھیم شاہ کے مقرر کئے ھوئے حاکم کو نکال کر اس پر متصرف ھوگیا - یہ واقعہ ۸۰۵ ھجری میں رونما ھوا - اس سے صاف ظاہر ھے کہ زیر بحث فرمان کے لکھتے وقت محمود شاہ قنوج ھی میں مقیم تھا - قنوج اور بلگرام آمنے سامنے ھیں اور ان کے درمیان صرف دریاے گنگا حائل ھے -

علامات قرأت کے بارے میں سرسید کے خیالات

٭ ٭ ٭ ٭

اس مقام پر لفظ قرات سے ہماری† مراد قرات مصطلحۂ قرآن مجید نہیں ہے ' بلکہ اس کے لغوی معنی مراد ہیں؛ یعنی پڑھنے کے نشان؛ انگریزی میں چند علامتیں مقرر ہیں جنکو پنکچوئیشن کہتے ہیں. انگریزی عبارت میں وہ نشان ہمیشہ لگائے جاتے ہیں؛ ان سے فائدہ یہ ہے کہ عبارت کو فصیح طور پر پڑھنے میں آسانی ہوتی ہے. ان نشانوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جملہ کہاں ختم ہوا ' کہاں سے دوسرا مطلب شروع ہوا ' کون سے لفظ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں ' کونسے علاحدہ ہیں ' عبارت پڑھنے میں کس جگہ ٹھہرنا چاہئے ' کس جگہ ملا کر پڑھنا چاہئے تاکہ مطلب ' پڑھنے والے اور سننے والے کی سمجھ میں بخوبی آتا جاوے. اس کے سوا ان نشانوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس عبارت میں کونسا جملہ معترضہ ہے ' اور کونسا استفہامیہ ' کونسا اقتباسیہ ' اور کونسا ندائیہ ' کس مقام پر مصنف نے کوئی بات تعجب‌انگیز لکھی ہے ' اور کس مطلب پر مصنف نے پڑھنے والے کی زیادہ توجہ چاہی ہے ' علیٰ‌ہذا القیاس.

---

† یہ مضمون اگرچہ تمامتر سرسید کا لکھا ہوا نہیں ہے لیکن اس موضوع پر انہوں نے جس بالغ نظری سے اظہار خیال کیا ہے اور اس کی اہمیت واضح کی ہے ، نیز آج بھی یہ جس حد تک ہماری توجہ کا مستحق ہے اس کا تقاضا تھا کہ اسے منظر عام پر لایا جائے. یہ مضمون « اخبار سائنٹفک سوسائٹی » مورخہ ۱٦ اکتوبر ۱۸۷٤ع میں چھپا تھا اور جناب مشتاق حسین صاحب (مسلم یونیورسٹی لائبریری علی‌گڑھ) کی تلاش و توجہ سے حاصل ہوا ہے . امید ہے ناظرین کی دلچسپی کا موجب ہوگا (ادارہ).

اس میں کچھہ شک نہیں کہ علامات قرات نہایت عمدہ چیز ھیں، اور علم ادب کی ترقی کیلئے نہایت مفید ھیں . تمام ملکوں میں جہاں علوم و فنون، علم ادب و انشاء، تہذیب و شایستگی کی ترقی ھے، ان علامات کا استعمال ھوتا ھے، ھم مسلمانوں نے اپنی تحریروں میں کوئی علامتیں اس قسم کی معین نہیں کیں؛ صرف قران مجید میں جسکو ھم نہایت عزیز و قابل ادب سمجھتے ھیں، اور جس کی تلاوت میں ھمکو بڑا اہتمام ھے، بعض ایسی علامتیں، جو قرات قرآن مجید سے مخصوص ھیں، مقرر کی تھیں.

سنسکرت زبان کی تحریر میں بھی کچھہ علامتیں اس قسم کی مقرر نہ تھیں؛ لیکن اس زمانہ میں جن لوگوں نے اپنی زبان کی ترقی اور درستگی کی فکر کی ھے، انہوں نے اپنی اپنی تحریروں میں ان علامتوں کا رواج شروع کیا ھے، بنگالی زبان کی تحریر میں تو یہ علامتیں نہایت خوبی سے مروج ھو گئی ھیں، اور اُوریا اور گجراتی اور ناگری میں بھی مروج ھوتی جاتی ھیں، مگر اردو زبان کی تحریر میں اس کا بہت کم رواج ھے . کبھی کبھی ھم اپنے تہذیب‌الاخلاق میں کوئی کوئی علامت اس قسم کی لگا دیتے ھیں، یا آگرہ اخبار کے ایک صاحب معاون اپنے آرٹکلوں میں نہایت خوبی اور اسلوبی سے ان علامتوں کا استعمال کر تے ھیں .

کچھہ کم دو برس کا عرصہ ھوا ھوگا کہ جناب منشی غلام محمد صاحب متوطن بمبئی نے اس پر بہت توجہ کی، اور اردو زبان کی تحریر میں بھی ان علامتوں کا مروج ھونا ضرور سمجھا، اور اس باب میں ایک رسالہ موسوم بہ 'نجوم العلامات' تحریر فرمایا جو درحقیقت اپنی خوبی اور حسن بیان میں بے نظیر ھے - اس رسالہ میں جناب موصوف نے ھر قسم کی علامتیں مقرر کی ھیں جو علامات قرات قرآن مجید سے اخذ کی گئی ھیں، اور اکثر حروف مفردہ تہجی باضافہ ایک لکیر مثل زیر کے ان علامتوں کیلئے مقرر کئے ھیں، اور ھر ایک علامت کا بیان نہایت خوبی اور خوش بیانی اور وضاحت سے کیا ھے .

ھمکو جناب ممدوح کی تمام تجویزوں سے دل سے اتفاق ھے، مگر جو علامتیں انہوں نے مقرر کی ھیں ان سے بوجوہات مفصلۂ ذیل ھمکو اختلاف ھے :

اول - ھم نہیں پسند کرتے کہ جو علامتیں مدت سے قرآن مجید کی تحریر میں مخصوص ھوگئی ھیں وہ اور تحریروں میں مروج کی جاویں، اور آیت اور مطلق جو خاص قرآن مجید کی اصطلاحات ھیں، اور تحریروں پر بولی جاویں، گو شرعاً و عقلاً اس میں کچھہ قباحت نہو، الا تعظیما للقرآن المجید ایسا کرنا ھم پسند نہیں کرتے .

دویم - علامتیں جو حروف مفردہ تہجی سے مقرر کی گئی ھیں وہ اردو زبان کی تحریر میں حروف عبارت سے مشتبہ ھوجاتی ھیں اور پڑھنے میں شبہ پڑتا ھے کہ وہ حروف بھی منجملہ حروف عبارت ھے ' اسلئے ضرور ھے کہ علامات مذکورہ صرف نقوش ھوں حروف نہوں -

سویم - علامات مذکورہ ایسی ھونی چاھئیں جو پتھر اور ٹیپ دونوں قسم کے چھاپہ میں مستعمل ھوسکیں : پس اگر ھم ایسی علامتیں مقرر کریں جو ٹیپ میں بنی ھوئی مروج نہوں تو بالفعل ھمکو نہایت مشکل پڑےگی ' اور کسی طرح ھمکو نہ ان علامتوں کا ھاتھہ آنا میسر ھوگا نہ ان کو بنا سکیں‌گے ؛ اسلئے نہایت مناسب ھے کہ جو علامتیں انگریزی میں مروج ھیں وھی ھم اردو تحریر میں بھی اختیار کریں . ان علامتوں کا ٹیپ ھرقسم کا بنا ھوا دستیاب ھوتا ھے ' پتھر کے چھاپہ میں نہایت آسانی سے تحریر میں آسکتی ھیں ' اور ان کی شکل ایسی ھے کہ کسی حرف کے ساتھہ مشابہ نہیں ھے ' صرف ایک علامت ھے جو حرف واو کے مشابہ ھے ' لیکن اسکو الٹ دینے سے وہ التباس بالکل زایل ھوجاتا ھے .

ھمارا ارادہ ھے کہ ھم تہذیب الاخلاق میں ان علامتوں کا رواج دیں . اگر اور لوگ بھی اسکو پسند کریں‌گے تو امید ھے کہ اردو زبان میں بھی اسکا رواج ھوجاویگا - اب ھم مناسب سمجھتے ھیں کہ جناب منشی غلام محمد صاحب کے رسالہ کی خوشہ چینی سے ان علامتوں کا اس مقام پر کچھہ بیان کریں .

مفصلہ ذیل علامتیں ھیں جو اردو زبان کی تحریر میں مستعمل ھو سکتی ھیں :

(،) کاما یعنی علامت سکتہ . انگریزی میں اسکی یہ شکل ھے (,). مگر یہ حرف واو کے مشابہ تھا اسلئے اسکو اولٹ دیا تاکہ حرف مفرد تہجی سے مشابہت نرھے .

(؛) سمیکولن یعنی علامت سکون . انگریزی میں اسکی صورت یوں (;) ھے . اسکو بھی اولٹ دیا ھے .

(:) کولن یعنی علامت وقفہ .

جہاں علامت سکتہ ھو اس لفظ پر پڑھنے میں ذرا ٹھہرنا چاھئے ' اور جہاں علامت سکون ھو وھاں ذرا اس سے زیادہ ' اور جہاں علامت وقفہ ھو وھاں ذرا اس سے بھی زیادہ .

(.) فلسٹاپ یعنی علامت وقفۂ کامل ۔ یہ علامت اس بات کی ہے کہ یہاں فقرہ پورا ہوگیا ۔

(؟) نوٹ آف انٹروگیشن یعنی علامت استفہام یا علامت سوال ۔

(!) نوٹ آف اکسلامیشن یعنی علامت تعجب و حیرت و فرحت ۔ اگر یہی نشان برابر دو (!!)کر دئے جاویں یا تین (!!!) کر دیے جاویں تو زیادہ تعجب و حیرت یا مسرت پر دلالت کرتے ہیں ۔

(-) ھائی‌فن یعنی علامت ترکیب ۔

(—) ڈیش یعنی خط یا لکیر ۔

( ) پرنتھسز یعنی علامت جملہ معترضہ ۔

(" ") کوٹیشن یعنی علامت اقتباس ۔ انگریزی تحریر میں یہ علامت اس طرح پر لکھی جاتی ہے (" ") مگر ہم نے دونوں کو اولٹا رہنے دیا ہے ۔

لفظوں کے اوپر لکیر کر دینا ، یہ قدیم علامت نقل یا اقتباس کی ؛ جیسے کہ شرح میں متن کی عبارت پر لکیر کردی جاتی ہے ۔

(ـــــ) انڈرلین یعنی علامت توجہ ۔ جن لفظوں کے نیچے لکیر کردی جاتی ہے وہ اس بات کا نشان ہے کہ پڑھنےوالا اس پر زیادہ توجہ کرے ۔

(☆) اسٹار یعنی نجم ۔ کسی جملہ یا عبارت منقولہ کے بیچ میں دو یا تین نجم لگا دینا اس بات کا نشان ہے کہ اس مقام پر سے کچھہ لفظ یا عبارت جو مطلب سے متعلق نہ تھا ، یا اسکی نقل ضروری نہ تھی ، چھوڑ دی گئی ہے ، اور ایک نجم علامت حاشیہ کی ہے ۔

(* † ‡ ॥) ان میں سے ہر ایک حاشیہ کی علامت ہے ۔

اس علامت سے جملہ کے ایسے حصے علاحدہ علاحدہ معلوم ہوتے ہیں جو مطلب میں تو ملے ہوئے ہیں مگر پڑھنے میں ان مقاموں پر ذرا سکتہ کر کر پڑھنا چاھیے ۔

(۱) جب کسی مفرد جملہ میں مبتدا اور خبر مرکب ہوں تو ان کے بیچ میں علامت سکتہ لگانی چاھیے ۔

مثال ۔ کسی چیز کی طرف مستقل اور پوری توجہ ، اعلیٰ طبعیت کی نشانی ہے ۔

(۲) جملہ مرکبہ کے اجزاء مفردہ بذریعہ علامت سکتہ علاحدہ کرنے چاھئیں تاکہ پڑھنے میں الگ الگ پڑھے جاویں ۔

مثال - جب اچھائی نہیں رہتی، تو لوگوں کی توجه بھی نہیں رہتی .
بہادروں نے، جب دشمنوں کا حال سنا، تو ان پر نہایت دلیری سے
حمله کیا .
مگر جب جمله کے اجزاء ایسے ہوں که خود انہیں سے ان میں ترکیب
پائی جاتی ہو، تو وہاں علامت سکته کا لگانا کچھه ضرور نہیں ہے .
مثال - خود ہمارا دل ہم کو بتاتا ہے که اصلی نیکی کیا ہے .
(۳) معطوف و معطوف‌علیه میں جب حرف موجود ہو تو وہاں بھی علامت
سکته لگانی ضرور نہیں .
مثال - زمین اور چاند دونوں سیارے ہیں .
عقلمند آدمی وقت کی قدر کرتا ہے اور اس‌کو ضایع نہیں کرتا .
کامیابی اکثر ہوشیاری اور ہمت سے کام کرنے پر منحصر ہوتی ہے .
مگر جب معطوف و معطوف‌علیه میں حرف عطف موجود نه ہو تو وہاں علامت
لگانی ضرور ہے .
مثال - عقل، ہوش، علم، ہنر سب وقت پر کام آتے ہیں .
وہ تو سیدھا، سادھا، ایماندار آدمی ہے .
مستثنی اور مستثنی‌منه کے درمیان میں بھی علامت سکته کا لگانا ضرور ہے .
مثال - وہ شخص ایماندار ہے، مگر سست .
بہت بڑا عالم ہے، مگر بے عمل .
پرہیزگار ہے، مگر ظاہری باتوں میں .
جب متعدد صفتیں کسی اسم کی، بغیر حرف عطف کے بیان کی جاویں که ایک
صفت دوسری صفت کی تشریح کرتی ہو، تو ان میں علامت سکته لگانی نہیں چاہئے .
مثال - بھورا سیاہی مایل کپڑا .
ہلکا زردی مایل سبز رنگ .
اگر حرف عطف موجود ہو، مگر جمله کے اجزاء لنبے لنبے ہوں تو بھی ان
میں علامت سکته لگانی چاہئے .
مثال — بےاعتدالی ہمارے جسم کی قوت کو ضایع کرتی ہے، اور ہمارے دل‌کی
جرات کو .

(٤) جبکه تین یا تین سے زیادہ الفاظ ایک ہی جز و کلام میں ہوں، اور اس میں حرف عطف ہو خواہ نہو ان لفظوں کے اخیر میں بھی، سوائے اس لفظ کے جو سب سے اخیر ہو؛ علامت سکتہ لگانی چاہئے، لیکن اگر وہ اخیر کا لفظ اسم ہو تو اس کے بعد بھی علامت سکتہ ہونی چاہئے .

مثال— نظم، موسیقی، مصوری، عمدہ ہنر ہیں .

خوررم ایک دلیر، دانا، اور دور اندیش شہزادہ تھا .

جبکہ جملہ میں دو دو لفظ ساتھہ ساتھہ ہوں، تو ہر دو کے بعد علامت سکتہ ہونی چاہئے .

مثال— بے بندوبستی اور بد انتظامی، مفلسی اور محتاجی، تکلیف اور مصیبت، ویرانی و بربادی، آپس کی نا اتفاقیوں کا نتیجہ ہے .

(٥) جملہ ندائیہ کے بعد بھی علامت سکتہ ہونی چاہئے .

مثال— میرے پیارے، میری بات سن .

او جانے والے، ادھر ہوتا جا .

جاگنے والوں، جاگتے رہو .

(٦) جملہ بیانیہ فقرہ مفرد کے شروع میں ہو، خواہ بیچ میں، خواہ اخیر میں، اس کے ساتھہ بھی علامت سکتہ ہونی چاہئے .

مثال— ان کی نیکی، احسانمندی سے، مجھے یاد ہے .

ان کی نیکی مجھے یاد ہے، نہایت احسانمندی سے .

احسانمندی سے، ان کی نیکی مجھے یاد ہے .

(٧) جب کسی جملہ میں دو اسم آویں، اور پچھلا اسم معہ اپنے متعلقات کے، اسی شخص یا چیز پر دلالت کرے جس پر پہلا اسم دلالت کرتا ہے تو، ان کے درمیان میں بھی علامت سکتہ لگانی چاہئے .

مثال— احمد، خیر خواہ معاندان .

مگر جب کئی لفظ مل کر ایک مرکب اسم بنے، تو ان لفظوں کے درمیان میں علامت سکتہ نہونی چاہئے .

مثال— شاہجہاں آباد، اکبرآباد، الہ‌آباد، چتورگڈہ، مشکل‌کشا، نبی‌آخرالزمان، مشکل‌کشاعلی .

(۸) اگر اسماء موصوله کے بعد بھی جملہ بیانیہ ہو، تو اسکے پہلے علامت سکتہ لگانی چاہیے۔

مثال۔۔۔وہ، جو خم ہوکر پھر سیدھی ہوجاوے، اصیل تلوار ہے۔

مگر جبکہ اسماء موصولہ اسم کے ساتھہ ملے ہوئے ہوں، تو اس وقت ان کے پہلے علامت سکتہ کا لگانا ضرور نہیں۔

مثال۔۔۔جو تلوار خم ہوکر سیدھی ہوجاوے، اصیل ہے۔

(۹) جب کسی جملہ کی ترکیب اولٹ دی جاوے تو اس کے بیچ میں علامت سکتہ لگانی چاہئے۔

مثال۔۔۔خدا کے نزدیک کوئی چیز مشکل نہیں ہے۔

اس مثال میں علامت سکتہ کی ضرورت نہیں ہے، مگر جب اس کی ترکیب اولٹ دو علامت سکتہ کی ضرورت ہوگی۔

مثلا۔۔۔کوئی چیز مشکل نہیں ہے، خدا کے نزدیک۔

(۱۰) جب کوئی فعل محذوف ہو، تو وہاں علامت سکتہ لگانی چاہئے۔

مثال۔۔۔پڑھنے سے آدمی پورا انسان ہوتا ہے، اور اچھی گفتگو سے، لایق، اور لکھنے سے، قابل۔

(۱۱) کاف بیانیہ یا تردیدیہ کے پہلے علامت سکتہ لگانی چاہئے۔

مثال۔۔۔ذوالفقار خاں آویں گے، کہ نہیں۔

نیک ہو، تاکہ خوش رہو۔

علامت سکون:

یہ علامت فقرہ کے ایسے اجزا علحدہ کرنے کو لگائی جاتی ہے جو، بہ نسبت ان اجزا کے جن میں علامت سکتہ لگاتے ہیں، آپس میں کم مناسبت رکھتے ہیں۔

(۱) جبکہ پہلا حصہ فقرہ کا پورا کلام ہو، مگر اس کے بعد کا حصہ ایسا ہو کہ اس سے کوئی نتیجہ پایا جاوے، یا پہلے حصہ کا مطلب بتاوے، تو ان میں علامت سکون لگانی چاہئے۔

مثال۔۔۔ایمانداری سے اپنا کام کرو، کیونکہ اس سے تمہاری عاقبت سنوریگی۔

(۲) جب کئی چھوٹے جملے ایک دوسرے کے بعد آویں، اور باہم ان کے کچھہ ضروری مناسبت نہو، تو ان میں بھی علامت سکون لگانی چاہئے۔

مثال۔۔۔ہر چیز پرانی ہوتی ہے ؛ وقت گذر جاتا ہے ؛ ہر چیز فنا ہونے والی ہے ۔

(۳) جب کسی فقرہ میں کچھہ تفصیل ہو، تو اس کے اجزا علامت سکون سے الگ کرنے چاہیئیں ۔

مثال۔۔۔حکیموں کا قول ہے کہ نیچر کے بے انتہا کام ہیں؛ اس کا خزانہ معمور ہے ؛ علم ہمیشہ ترقی پر ہے؛ آیندہ نسل کے لوگ ایسی باتیں دریافت کریں گے ، جو ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں ۔

علامت وقفہ :

اس علامت سے فقرہ کو دو یا زیادہ حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے ۔ جو حصے علامت سکون سے علاحدہ کئے جاتے ہیں، بہ نسبت ان کے ان حصوں میں جو علامت وقفہ سے علاحدہ ہوتے ہیں، اور بھی کم مناسبت ہوتی ہے ، مگر ایسی بھی نہیں ہوتی کہ ان پر مطلب ختم ہوگیا ہو ۔

(۱)۔۔۔جب کوئی جزو فقرہ کا اپنی ترکیب اور معنی بتانے میں پورا ہو، مگر اس کے بعد کا جملہ بیانیہ ہو، تو ایسی جگہ علامت وقفہ لگانی چاہئیے ۔

مثال۔۔۔غور کرنے کی عادت ڈالو : کہ اس سے زیادہ عمدہ کوئی تعلیم نہیں ۔

(۲) جبکہ ایک فقرہ کے کئی جملے علامت سکون سے علاحدہ کئے جاویں ، اور ان کا نتیجہ اخیر فقرہ یا فقروں پر منحصر ہو، تو اخیر فقرہ سے پہلے علامت وقفہ لگانی چاہئیے ۔

مثال۔۔۔نیکی سے خدا خوش ہوتا ہے ؛ برے کاموں سے خدا ناراض ہوتا ہے ؛ نیکوں کو عاقبت میں جزا دیگا ؛ بدکاروں کو قیامت کے دن سزا دیگا : یہ ایسے خیالات ہیں کہ دنیا کو خوف و رجا میں رکھتے ہیں، نیکی پر رغبت دلاتے ہیں، گناہوں سے باز رکھتے ہیں

علامت وقفہ کامل :

(۱) جب کوئی مفرد جملہ چھوٹا ہو، تو اس کے اخیر میں علامت وقفہ کامل لگانی چاہئیے ۔

مثال۔۔۔زندگی کی کوئی حالت تکلیف سے خالی نہیں ۔

(۲) جب کوئی فقرہ ترتیب معانی میں پورا ہوجاوے، تو وہاں بھی علامت وقفہ کامل لگانی چاہئیے ۔

مثال—نا امیدی سے ، اور آزمایش میں پڑنے سے ہمارے دلوں کا جوش کم ہو جاتا ہے .

(۳) جب کسی لفظ کو اختصار کر کر لکھیں ، تو اس کے بعد بھی علامت وقفہ کامل لگانی چاہئے .

مثال—الخ . جو اختصار ہے الی آخرہ کا ، ھف . جو اختصار ہے ھذا خلف کا . بی . اے . جو اختصار ہے بیچرل (کذا) آف آرٹ کا . ایم . اے . جو اختصار ہے ماسٹر آف آرٹ کا . سی . ایس . آئی . جو اختصار ہے کمپینین آف دی آرڈر آف دی اسٹار آف انڈیا کا .

علامت استفہام یا سوال :

یہ علامت ایسے فقرہ کے اخیر میں لگائی جاتی ہے جس میں کوئی بات پوچھی گئی ہو .

مثال—تم اپنے کام سے کیوں غفلت کرتے ہو ؟
آپ کا مزاج کس طرح ہے ؟
کیا ہم نے تم سے نہیں کہا تھا ؟

علامت تعجب :

جبکہ فقرہ میں کوئی ایسا کلمہ جس سے دفعتاً جوش ، یا مسرت ، یا خوف ، یا تعجب وغیرہ پیدا ہوتا ہو ، تو اس کے اخیر میں یہ علامت لگائی جاتی ہے .

مثال—او ازلی و ابدی خدا !
او خوش کرنے والے اور خوف دلانے والے خیال !
میں نے شیخ کلو سے پوچھا کہ تم کون ہو ، اس نے کہا کہ گیدڑ !!

علامت ترکیب :

جب دو لفظ مرکب کئے جاویں تو ان کے درمیان میں یہ علامت لگا دیتے ہیں، تاکہ کوئی ان کو جدا جدا نہ سمجھے .

مثال—کتب - خانہ ، شراب - خانہ ، فیل - خانہ ، منشی - خانہ .

خط یا لکیر :

کبھی تو اس خط سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ ایک لفظ سے دوسرے لفظ میں فرق ہوجاوے ، اور کچھہ مطلب نہیں ؛ مگر در اصل اس کا استعمال ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں دفعتاً فقرہ ٹوٹ جاتا ہے ، یا دفعتاً خیال پھر جاتا ہے .

مثال—خدا نے کہا ۔ کیا؟ اے زمین نگل جا اپنا پانی؛ اور اے آسمان تھم جا برسنے سے ۔

کبھی اس علامت کا بطور کنایہ، کسی محذوف لفظ کے استعمال ہوتا ہے ۔

مثال—وہ تو— سے بھی بدتر ہے؛ یعنی وہ تو شیطان سے بھی بدتر ہے ۔

میں جاتا تھا—مجھ سے ۔ملا ۔

اس مقام پر کسی ایسے شخص سے کنایہ ہے، کہ جسکو پڑھنے والا جانتا ہے، یا لکھنے والے کو اس کا نام ظاہر کرنا مقصود نہیں ہے ۔

علامت جملہ معترضہ :

جب کسی فقرہ میں کوئی جملہ معترضہ آجاوے، تو اس جملہ معترضہ کے شروع و اخیر میں یہ علامت لگانی چاہئے، جس سے معلوم ہو کہ وہ ایک علحدہ جملہ ہے جو مطلب کے بیچ میں آگیا ہے ۔

مثال ۔ اس بات کو بخوبی جان لو (اور تم‌کو اتنا ہی جاننا کافی ہے) کہ انسان کے لیے صرف نیکی ہی اصلی خوشی ہے ۔

علامت اقتباس یا نقل :

جبکہ تحریر میں کسی دوسرے کا قول آجاوے، یا کسی دوسرے مصنف کی بعینہ عبارت اپنی تحریر میں ملادی جاوے، تو اس کے اول اور آخر میں یہ علامت لگادینی چاہئے ۔

مثال ۔ باغ کی تعریف اس ایسے بہتر نہیں ہو سکتی » تو گوئی خوردہ مینا برخاکش ریختہ و عقد ثریا برتاکش آویختہ » ۔

جب تک آدمی خود اپنا کام نہ کرے، بخوبی کام نہیں ہوتا، مشہور قول ہے کہ » آپ کام مہا کام » ۔

رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے کہ عمل نیت پر منحصر ہے» ۔

حدیث کے یہ لفظ ہیں » انماالاعمال بالنیات » ۔

علامت توجہ :

جس لفظ یا عبارت کے نیچے لکیر کی جاتی ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ اس پر زیادہ توجہ درکار ہے ۔

مثال ۔ ذوالفقار خاں کشتی پر جاتے تھے، کتاب ہاتھ میں تھی، نادانی سے گر پڑی، اور ڈوب گئی ۔

علامت نجم :

اس بات کی نشانی ہے کہ نقل کرنے میں بیچ میں سے غیر ضروری عبارت چھوڑ دی گئی ہے ۔

مثال ۔ «شبی تامل ایام گذشته میکردم ، و برعمر تلف کرده تاسف میخوردم ، و سنگ‌لاخه دل را به الماس آب دیده می سفتم ٭ ٭ ٭ تا یکے از دوستان که در کجاوهٔ غم انیس من بود، و در حجره هم‌جلیس، به رسم قدیم از در درآمد»

علامت حاشیه :

شخصی ٭زد فقیهی آمد و پر سید، که آں کدام زن ٭ مجوسی † بود، که دخترش‡ را گرگان خورده بودند || ؟ فقیهه جواب داد، که بابا تو تمامتر غلط گفتی، من کدام غلط ترا صحیح کنم از پیش من برو .

راقم

سید احمد

---

* آن زن نبود بلکه مرد بود .

† مجوسی نبود بلکه حضرت یعقوب نبی بنی اسرائیل بودند .

‡ دختر نبود بلکه پسر بود .

|| گرگان نخورده بودند بلکه برادرانش غلط گفته بودند

سرسید کے تین غیر مطبوعہ خط

از

پروفیسر هارون خاں صاحب شیروانی ، حیدرآباد دکن

سرسید کے یہ تین خط نواب مقصود جنگ حکیم مقصود علی خاں صاحب ، سابق ناظم طبابت ریاست حیدرآباد و طبیب خاص اعلیٰ حضرت حضور نظام ، سے حاصل کئے گئے ھیں ۔ تینوں محمد سعید خاں مرحوم کے نام ھیں ۔ محمد سعید خاں سے سرسید کی ملاقات اس زمانے کی تھی جب وہ بجنور میں صدر امین تھے ، اور جب انھیں کالج کی تعمیر کا خیال پیدا ھوا اور اس کے لئے سنگ بستہ عمارتیں بنانی شروع کیں تو اپنے دوست کو مرادآباد سے بلاکر ناظر عمارات مقرر کیا ۔ آج قدیم کالج کی جو عالیشان اور دیرپا عمارتیں ، اسٹریچی ھال ، سرسید کورٹ کا مشرقی اور شمالی حصہ ، وکٹوریا گیٹ ، فیض گیٹ ، ظہور گیٹ ، ظہور وارڈ ، یونین کا قدیم حصہ (جسے کسی زمانے میں سڈنس یونین کلب کہتے تھے) نظر آتی ھیں ۔ یہ سب عمارتیں محمد سعید خاں کی نگرانی ھی میں بنی تھیں ۔ سرسید مدرسۃ العلوم کو علم کا گویا قلعہ تصور کرتے تھے ، اور اسی مناسبت سے محمد سعید خاں کو « گڑھ کپتان » کے نام سے پکارتے تھے ۔ گڑھ کپتان کی صاحبزادی حکیم مولوی منصور علی خاں مرحوم کو منسوب تھیں جو کالج کے اولین ناظم دینیات ، مولوی محمد اکبر مرحوم کے مددگار تھے ، اور جو بعد میں چل کر حیدرآباد کے مدرسۂ طبیہ کے صدر مدرس مقرر ھوئے ۔ نواب مقصود جنگ بہادر حکیم منصور علی خاں مرحوم کے فرزند اکبر ھیں ؛ انکی عمر اب اسیّ سال سے متجاوز ھے ، اور وہ مدت سے فریش ھیں ۔

ان خطوں کی املا کی بعض خصوصیتوں کا اظہار ضروری هے ۔ یاء مجہول کی جگه اکثر منقوط یاء معروف کا استعمال کیا گیا هے ، اور بعض جگه یاء معروف اور یاء مجہول بلا امتیاز تلفظ استعمال کی گئی هیں ۔ نیز تینوں خطوں میں کسی جگه دوچشمی «ھ» نظر نہیں آتی ۔ نون غنه میں بھی نقطه لگادیا گیا هے ، اور کسی جگه اوقات قرأت یا جائزے کا پته نہیں ۔ چونکه یه اس زمانے کا سواد تحریر تھا اس لئے خطوں کی نقل کرنے میں زمانۂ حال کی املا کے مطابق تصحیح† کی کوشش نہیں کی گئی ۔

پہلا خط

۱۲ مئی ۱۸۶۲ع کو سرسید کا تبادله مرادآباد سے غازی پور هوگیا ۔ غازی پور پہنچنے اور صدر الصدور کے عہدے کا جائزہ لینے کے چند روز بعد یه خط لکھا گیا هے ۔

خانصاحب شفیق دلی سلامت نمهارا خط پهونچا درحقیقت تم مجکو یاد کرنے هوگیے ... میں ضرور آتا اگر تم اوگی تو تمسی ملکر نہایت خوش هونگا تمنی بهت اچها کیا که جو نیته بودی کے (کذا) رورکی (رڑکی) بهیجدی چهاپه خانه جاری هوگیا هی ، مگر کیس نہین هین اسی سبب سے بڑا هرج هوتا هی جس قدر کیس طیار تهی اونسی کام نهین چلتا تم مولوی جعفر علی صاحب وکیل سی ملو اور دریافت کرو که اکر بگهی کی قیمت وصول هوی هو تو جلد میری پاس بهیجدین کیونکه مجهی اندنون روپیه کی بهت ضرورت هی حامد و محمود و محمد احمد کیطرف سی سلام پونهچی مین یهان بهت خوش هون خواجه بخش اور کریم‌الله نجاران سے میرا سلام کهو اور پوچهو که اگر دو مهینه کی لئی وه یهان اوین تو مین اونکو بلالون که چهاپه خانه کے کیس وغیره طیار کرجاوین یهان کاریگر نهین ملتی والسلام
سید احمد

یکم جون سنه ۱۸۶۲ع غازیپور ۔

دوسرا خط

سرسید غازی پور صرف دو سال رهے ۔ انهوں نے ساینٹیفک سوسائٹی کی بنیاد غازی پور هی میں ڈال دی تهی ' لیکن جب ۱۸۶۴ع میں انکا علی‌گڑه تبادله هوا تو اپنے

† صرف یاء معروف (جو مجہول کی جگه آئی هے) کے نیچے نقطے نہیں لگائے جاسکے هیں ۔

ساتھ سوسائٹی کا دفتر بھی لیتے آئے - اسی انجمن سے علی گڑھ تحریک کا وہ پودا نمودار ہوا جو بعد میں چل کر پہلے اسکول، پھر کالج اور آخرکار یونیورسٹی کی شکل میں جلوہ گر ہوا - «اخبار ساینٹیفک سوسائٹی» جس کا انگریزی نام The Aligarh Institute Gazettee تھا، محمد سعید خاں کے موسومہ خط کے بموجب ۳۰ مارچ ۱۸٦٦ع کو نکلنا شروع ہوا - حسن اتفاق سے راقم الحروف کے پاس ۱۸٦٦ اور ۱۸٦٧ کی جادیں مکمل حالت میں موجود ھیں - ہر برچے کے سرورق پر نہایت جلی حروف میں اس کا موٹو چھپا ہے-

"Liberty of the Press is a prominent duty of the govt. and a natural right of the subjects".

«آزادی چھاپہ کی ہی ایک بڑا فرض گورنمنٹ کا اور
ایک اصلی اور جبلی حق رعیت کا»

ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ اخبار کے پہلے نمبر کا پہلا مضمون پارلیمنٹ پر ہے -

خانصاحب مشفق مہربان کرمفرمائے مخلصان مظہر عنایت محمد سعید خانصاحب سلامت

بعد اشتیاق ملاقات بہجت آیات واضح رائے شریف ہووے عنایت نامہ مع ایک پارسل پہلوہ کے وصول شادمانے لایا مین نہایت ممنون ہوا مین بخیریت ہوں اور برخورداران محمد حامد اور محمود بہے بخیروعافیت ہین اطمینان رکھنا آپکے خیروعافیت اور برخوردار محمد حسین خان اطال اللہ عمرہ کے نوشتخوانہ کا حال دریافت ہونی سے بہت مسرت ہوئی برخوردار مذکور کو بہت بہت دعا کہدیجئے اور ہمیشہ اپنی خیریت سے اطلاع دیتے رہو کہ باعث طمانیت ہے مکرر واضح ہو کہ سوسیتی سے ایک اخبار ہفتہوار مسمی اخبار سینٹیفک سوسیتی علے گڈہ جاری ہوتا ہے پہلا پرچہ اوسکا ۳۰ مارچ ۱۸٦٦ع کو جاری ہوگا چنانچہ آپکے پاس بہی پہلا پرچہ اوسکا بہیجا جاویگا قیمت اخبار کی ۱۵ روپیہ† ہوگی اوس پرچہ کو آپ لوگوں کو دکہلائے اور جو صاحب آمادہ خریداری ہون اونکو آمادہ کرکے اطلاع دینا - باقی خیریت ہے والسلام

خاکسار سیداحمد

از علےگڈہ ۲۲ مارچ ۱۸٦٦ع

† اصل متن میں روپیوں کی تعداد عربی رقم میں ہو -

تیسرا خط

سرسید انگلستان کے ارادے سے ۱ اپریل ۱۸٦۹ع کو بنارس سے چلے اور ۱۰ اپریل کو بمبئی پہنچے - راستے مین جبل‌پور سے ناگ‌پور تک بیل‌گاڑی مین سفر کرنا پڑا اس لئے که ان مقامات کے درمیان ریل نه تھی - لندن ٤ مئی ۱۸٦۹ع کو پہنچے اور وہاں ٤ ستمبر ۱۸۷۰ع تک قیام کیا - ۲ اکتوبر ۱۸۷۰ع کو وارد بمبئی ہوئے - یه تیسرا خط سرسید نے اپنے دوست کو علی‌گڑھ پہنچتے ہی لکھا ہے -

شفیق عنایت فرمائے حال بنده سلامت بعد سلام مسنون واضح ہو که آخر اکتوبر مین بتقریب دربار جناب لیفٹیننٹ گورنر بہادر دو تین روز کے لئی مین مرادآباد آونگا اور تمسی انشاءالله تعالے ملاقات ہوگی - والسلام

خاکسار سیداحمد
۱۱ اکتوبر ۱۸۷۰ع

نہج البلاغۃ

از

جناب خلیق احمد صاحب نظامی، علی‌گڑھ

« نہج البلاغۃ » حضرت علی کرم اللہ تعالی وجہ کے خطبات، توقیعات اور کلمات کا مجموعہ ہے جو الشریف الرضی ابو الحسن محمد بن الطاہر ابی احمد الحسین بن موسیٰ (۳۵۹ - ۴۰۶ ھ مطابق ۹۶۹ - ۱۰۱۵ع) نے ترتیب دیا ہے. مسلم یونیورسٹی کے کتب خانہ کا یہ نسخہ دنیا کے قدیم ترین نسخوں میں ہے اور مرتب کی وفات کے ۱۳۲ سال بعد یعنی سنہ ۵۳۸ھ مطابق ۱۱۴۳ع میں نقل کیا گیا ہے.

حضرت علی کرم اللہ تعالی وجہ کو، جن کے فرمودات پر یہ کتاب مشتمل ہے، زبان نبوت سے « انا مدینۃ العلم و علی بابہا» کی سند ملی تھی. فہم قران اور استنباط مسائل میں جماعت صحابہ میں اُن کو امامت و اجتہاد کا درجہ حاصل تھا. یہی وجہ ہے کہ « نہج البلاغۃ » میں فصاحت و بلاغت، معانی و بیان، فلسفہ و کلام اور حقائق و معارف کا ایک سمندر موجیں مارتا ہوا نظر آتا ہے. گزشتہ ۹۰۰ سال میں ادبی اور مذہبی دونوں حیثیتوں سے اس کتاب کو علوم اسلامی میں ایک خاص مرتبہ حاصل رہا ہے. ابن یوسف شیرازی نے لکھا ہے:

> « علماء امامیہ رضوان اللہ علیہم اجمعین آنرا تالی قرآن میدانند و اخ القران می نا مند »
>
> (فہرست کتابخانہ مدرسہ عالی سپہسالار جلد دوم ص ۱۱۳)

اس کتاب کے جامع شریف رضی اپنے عہد کے ممتاز علماء میں تھے. خلیفہ قادر باللہ ہ بڑی عقیدت رکھتا تھا. اُن کی تالیفات میں « نہج البلاغۃ» کے علاوہ مندرجۂ ذیل

کتب خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

١ ــ خصائص الائمہ
٢ ــ مجازات الآثار النبویہ
٣ ــ تخلیص البیان عن مجازات القرآن
٤ ــ حقائق التأویل فی متشابہ التنزیل
٥ ــ سیرۃ والدہ الطاہر
٦ ــ رسائل رضی
٧ ــ مادرا بنیہ و بین ابی اسحق الصابی
٨ ــ کتاب الزیادات فی شعر ابی تمام
٩ ــ مختار شعر ابی اسحق الصابی
١٠ ــ منتخب شعر ابن الحجاج بنام « الحسن من شعر الحسین»
١١ ــ اخبار قضات بغداد
١٢ ــ تعلیق خلاف الفقہاء
١٣ ــ حاشیہ برایضاح ابوعلی فارسی
١٤ ــ معانی القرآن

ان کے اشعار کا مجموعہ چار جلدوں میں ابوالحکیم خبری نے ترتیب دیا تھا ۔
«نہج البلاغة» کے متعلق بعض محققین کا خیال ہے کہ اس کے سب خطبات کا حضرت علی کرم اللہ تعالی وجہ کی طرف انتساب صحیح نہیں ہے ۔ ابن خلکان نے لکھا ہے :

قد اختلف الناس فی کتاب نہج البلاغة المجموع من کلام الامام علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ هل هو جمعه أم جمع اخوہ الرضی ۔ و قد قیل : أنه لیس من کلام علی ۔ و انما الذی جمعه و نسبه الیه هوالذی وضعه ۔ و اللہ اعلم

(وفیات الاعیان جلد ١ ص ٤٧٨)

لوگوں کو کتاب نہج البلاغہ کے بارے میں جو مجموعہ ہے امام علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے کلام کا، اختلاف ہے کہ اسے مرتضیٰ نے جمع کیا ہے یا ان کے بھائی رضی نے ۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ علی کا کلام نہیں ۔ جس نے اسے جمع کیا اور ان کی طرف منسوب کیا ہے، اسی نے یہ بنایا ہے ۔ واللہ اعلم

ابن خلکان کے اس اعتراض کی اهمیت اُس وقت اور بڑھ جاتی ھے جب یہ حقیقت بھی پیش نظر رھے کہ نہج البلاغة کے نسخوں میں اصولی اختلافات بہت کثرت سے ھیں۔ آقاے منزوی نے کتابخانہ دانشگاہ تہران کی فہرست (ج ۲ ص ۳۱۲ تا ۳۲۲) میں بعض اختلافات کی نشاندھی کی ھے۔

مولانا امتیاز علی خاں صاحب عرشی نے ایک مقالہ میں ابن خلکان اور دیگر علماء کے تعقبات کا نہایت عالمانہ جواب دیا ھے اور «نہج البلاغة» کے متعلق بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ کر دیا ھے۔ (یہ مقالہ «نہج البلاغة» کے اردو ترجمہ شائع کردہ شیخ غلام علی اینڈ سنز تاجران کتب لاھور، میں شامل ھے)۔

«نہج البلاغة» کے قلمی نسخے یورپ اور مشرق وسطی کے کتب خانوں میں ملتے ھیں۔ ان نسخوں میں دانشگاہ تہران کے کتبخانے کا نسخہ خاص طور پر قابل ذکر ھے۔ اس کی کتابت تو سنہ ۹۹۴ھ میں ھوئی تھی لیکن کاتب کے سامنے مقابلہ اور تصحیح کے لئے جو نسخے تھے اُن میں ایک نسخہ ۴۰۰ھ (یعنی شریف رضی کے وصال کے ٦ سال بعد کا) دوسرا ۵۵۸ھ کا اور تیسرا نسخہ ابن ابی الحدید کا شامل تھا۔

(ملاحظہ ھو فہرست کتابخانہ دانشگاہ ج ۲ ص ۳۲۲۔ ۳۲۳)

اس کے بعض نسخ کے متعلق برکلمان نے بھی معلومات فراہم کی ھے (ملاحظہ ھو G. I. p. 405; S. 1, 132, 705)۔ ان نسخوں کے مقابلہ میں مسلم یونیورسٹی کا نسخہ سب سے زیادہ قدیم ھے۔

تقریباً ھر دور میں مشاھیر علماء نے «نہج البلاغة» کی شرحیں تیار کی ھیں۔ ابن یوسف شیرازی نے ٦٦ شرحوں کا ذکر کیا ھے۔ ان شرحوں میں ابن ابی الحدید (۵۸٦ ـ ٦۵۵ھ مطابق ۱۱۹۰ ـ ۱۲۵۷ع) کی شرح کو خاص اهمیت حاصل ھے (ملاحظہ ھو۔ پرنسٹن یونیورسٹی کی فہرست مخطوطات۔

Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, No 239

نیز British Muslim Catalogue Supp. No. 527)۔ ھندوستان میں یہ کتاب تیرویں صدی ھی میں مقبول ھو گئی تھی۔ خواجہ معین الدین چشتی اجمیری رح کے خلیفہ شیخ حمیدالدین ناگوری رح خاص طور پر اس کے مداح تھے (ملاحظہ ھو سرور الصدور، قلمی نسخہ)۔

«نہج البلاغة» کے متعدد ایڈیشن مصر، تبریز، بیروت، تہران وغیرہ سے شائع ھوچکے ھیں۔ مصر کے مشہور عالم مفتی محمد عبدہ نے اس کی شرح عربی زبان میں لکھی ھے۔

تہران ایڈیشن میں فارسی ترجمہ کا اضافہ علامہ علی نقی فیض الاسلام مجتہدالعصر ایران نے کیا ہے. اردو میں بھی اس کے کئی ترجمے شائع ہو چکے ہیں. یہ ترجمے سید ظفر مہدی صاحب، سید محمد صادق صاحب، حکیم ذاکر حسین صاحب وغیرہ نے کئے ہیں . ان سب ترجموں اور حاشیوں کو سامنے رکھکر شیخ غلام‌علی اینڈ سنز نے ایک ترجمہ حال ہی میں لاہور سے شائع کیا ہے ۔

مسلم یونیورسٹی کا یہ نسخہ دو جلدوں پر مشتمل ہے ۔ پہلی جلد میں صرف خطبات ہیں، دوسری میں خطبات کے علاوہ توقیعات وغیرہ بھی شامل ہیں ۔ دوسری جلد کے خاتمہ پر کاتب نے لکھا ہے :

> و فرغ من تحریره الفقیر الی رحمة الله تعالی العبد المذنب علی
> بن ابی القاسم بن علی الحاج فی المنتصف من شعبان عظم الله برکته
> من شهور سنه ثمان و ثلثین و خمس مائة من السنة محترمه التی
> حج فیه الکاتب . . .

علی بن ابی القاسم نے اس نسخہ کا مقابلہ ایک فاضل، افضل الدین الحسن کے نسخے سے کیا تھا ۔ نسخہ میں افضل الدین الحسن کے لئے « طول‌الله عمره » لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتابت کے وقت وہ زندہ تھے ۔

مسلم یونیورسٹی کے اس نسخے پر متعدد علماء کی مہریں اور دستخط ثبت ہیں ۔ سب سے پہلا اندراج سنہ ۱۰۲٤ھ کا ہے اور سب سے آخری ۱۳٤٤ھ کا ۔ یہ آخری اندراج مولانا عبدالعزیز المیمنی کا ہے ۔

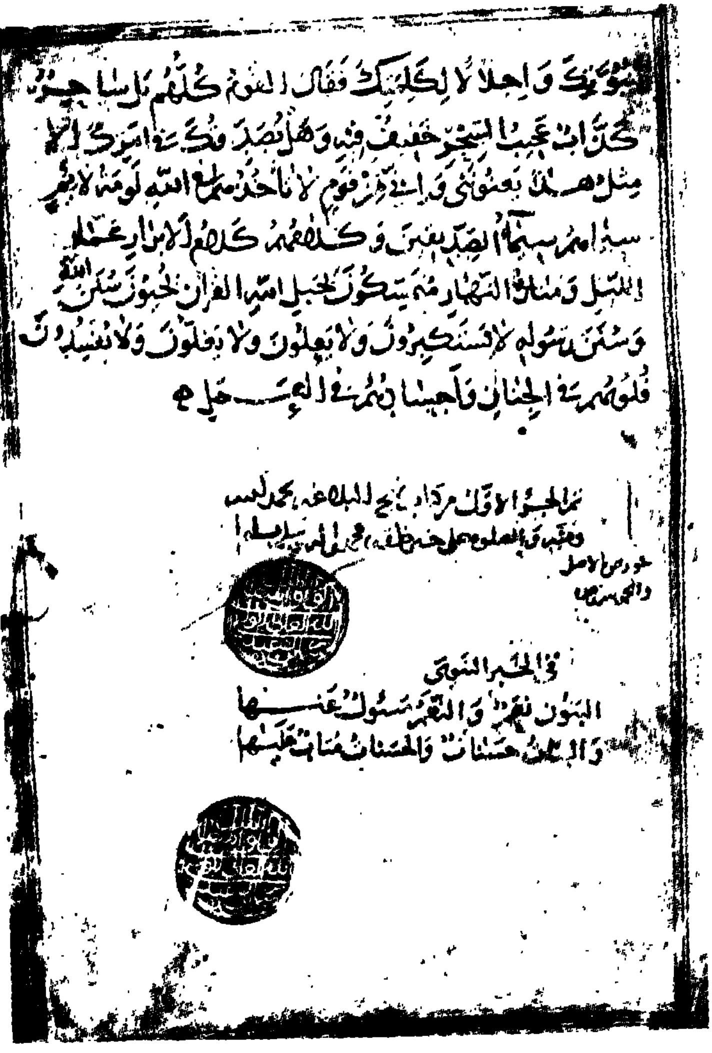
لکھتے ہیں —

> طالع هذه النسخة العادیة معترفا بقیمتها عبدالعزیز المیمنی الراجکوتی السلفی
> المقری بالجامعة الاسلامیه فی علیگده فی جمادی الاولی سنه ۱۳٤٤ ؛

اندراجات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ کچھ عرصہ بحرین میں بھی رہا ہے ۔



نہج البلاغہ مکتوبہ ۵۳۸ ہجری مجلد اول، پہلا صفحہ

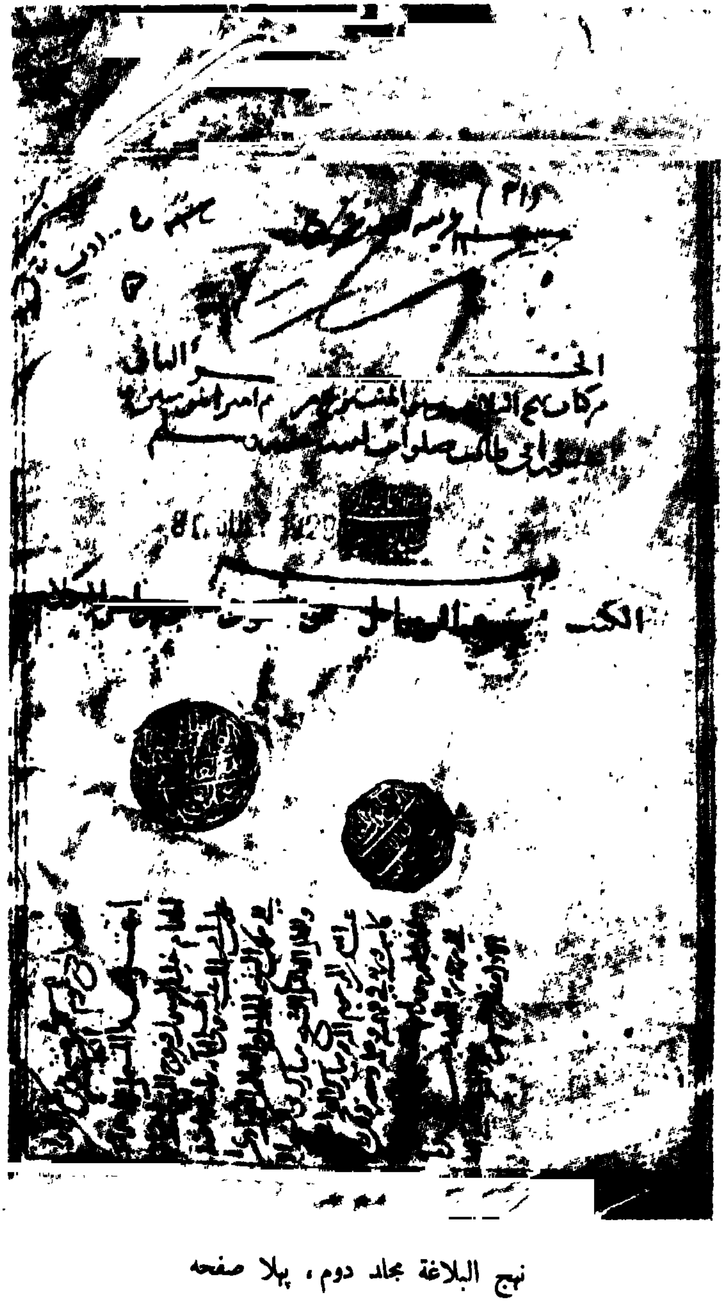

يؤمنوا بك وإجلالاً لكلمتك فقال القوم كلهم انا ساحر
كذاب عجيب السحر خفيف فيه وهل يصدقك في أمرك إلا
مثل هذا يعنونني وإني لمن قوم لا تأخذهم في الله لومة لائم
سيماهم سيما الصديقين وكلامهم كلام الأبرار عمار
الليل ومنار النهار متمسكون بحبل القرآن يحيون سنن الله
وسنن رسوله لا يستكبرون ولا يعلون ولا يغلون ولا يفسدون
قلوبهم في الجنان وأجسادهم في العمل

تم الجزء الاول من كتاب نهج البلاغة بحمد الله
وعونه والصلوة على خير خلقه محمد وآله

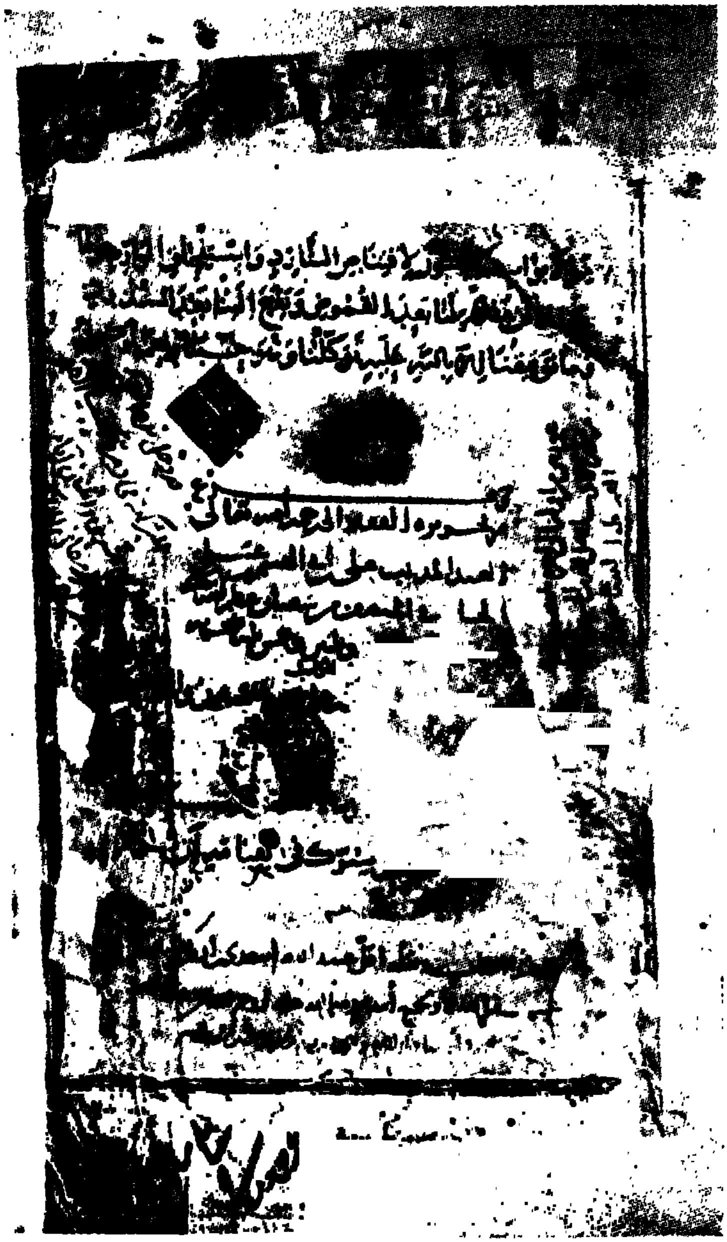
قوبل بالاصل والحمد لله

في الخبر النبوي
البنون نعم والنعم مسئول عنها
والبنات حسنات والحسنات مثاب عليها

نہج البلاغة مجلد اول، آخری صفحہ



نہج البلاغۃ مجلد دوم، پہلا صفحہ



نہج البلاغۃ مجلد دوم، آخری صفحہ

جلد ۱

نمبر ٤

فکر و نظر

اکتوبر ۱۹٦۰ ع

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ دو روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فہرست مضامین

ہماری معاشی منصوبہ بندی

از

محمد شبیر خاں صاحب ، صدر شعبۂ معاشیات ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

پس منظر

معاشی منصوبہ بندی کے ضمن میں موجودہ صورت حال کا مطالعہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے ، آزادی کے بعد ملک کے معاشی حالات کا جائزہ لے لیا جائے - اس جائزہ کے لئے سب سے زیادہ قابل اعتماد ذریعہ ، قومی آمدنی کمیٹی کی پہلی رپورٹ ہے - یہ کمیٹی ١٤ اپریل سنہ ١٩٤٩ع کو مقرر کی گئی تھی - اس کمیٹی نے حکومت ہند کے سامنے سنہ ٤٨—٤٩ع کی قومی آمدنی کا ایک تخمینہ پیش کیا - ٤٨—٤٩ء کے مالی سال میں انڈین یونین کی قومی آمدنی (یعنی عوامل پیدائش کی لاگت کے حساب سے خالص قومی پیداوار Net National Income at Factor Cost) کا تخمینہ کمیٹی نے ٨٧١٠ کروڑ لگایا ہے - سنہ ١٩٤٨ع میں ملک کی آبادی تخمیناً ٣٤ کروڑ ١٠ لاکھ تھی ، لہٰذا فی کس قومی آمدنی ٢٥٥ روپئے ہوئی - ذیل کی جدول میں ٤٨—٤٩ع میں انڈین یونین کی قومی آمدنی ان مختلف مدّات میں تقسیم کر کے دکھلائی گئی ہے جن سے وہ حاصل ہوئی -

انڈین یونین کی قومی آمدنی برائے سنہ ١٩٤٨—٤٩ع
(صنعتی مبدأ کے اعتبار سے)

مدّات	خالص پیداوار (کروڑ روپئے)	فی صد	متعلق افراد کی تعداد (لاکھ)	فی کس خالص پیداوار (ہزار روپئے)
١ - زراعت	٤١٥٠	٤٧٫٦	٩٠٥	٠٫٥
٢ - معدنیات، مشینی صنعت اور دست کاری	١٥٠٠	١٧٫٢	١٨٧	٠٫٨

۳ ۔ تجارت، حمل‌ونقل اور رسل و رسائل	۱۷۰۰	۱۹٫۵	۱۰۷	۱٫٦
٤ ۔ خدمات (Services)	۱۳۸۰	۱۵٫۹	۱۲۸	۱٫۱
٥ ۔ عوامل پیدائش کی لاگت کے اعتبار سے خالص قومی پیداوار	۸۷۱۰	۱۰۰٫۰		

ہندوستان کی معیشت میں زراعت کی غیر معمولی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ، یعنی ۹ کروڑ ٥ لاکھ افراد، زراعت میں لگے ہوئے تھے اور انکی کوششوں سے ٤۱۵۰ کروڑ مالیت کی پیداوار حاصل ہو رہی تھی ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قومی آمدنی کا تقریباً ٤۸ فی صدی حصہ زراعت سے حاصل ہوا ۔ لیکن اس کے پہلو بہ پہلو یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ زراعت میں فی کس پیدا آوری (per capita productivity) سب سے کم ہے ۔ قومی آمدنی میں حصہ لینے کے اعتبار سے دوسرا درجہ تجارت، حمل‌ونقل، اور رسل و رسائل کا ہے جس نے تقریباً ۲۰ فی صدی قومی آمدنی فراہم کی ہے ۔ اس کے بالمقابل معدنی صنعتوں اور مشینی کارخانوں نے اگرچہ بہت زیادہ آدمیوں کو کام میں لگایا ہے لیکن قومی آمدنی کا صرف ۱۷ فی صدی حصہ پیدا کیا ہے ۔ مبدأ (Origin) کے لحاظ سے قومی آمدنی کے حصوں کا مزید تجزیہ کر کے کمیٹی نے یہ بھی دکھلایا ہے کہ تجارت، حمل و نقل، اور رسل و رسائل میں ریلوے اور رسل و رسائل میں کام کرنے والے افراد کی فی کس خالص پیداوار بینکنگ، انشورنس، اور دوسرے کاروباروں میں مشغول افراد کی فی کس خالص پیداوار سے زیادہ تھی ۔ اس تجزیہ سے یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ جہاں تک مجموعی خالص پیداوار اور روزگار فراہم کرنے کا سوال ہے معدنی اور مشینی صنعتوں میں چھوٹے پیمانہ کے کاروبار کی اہمیت نسبتاً زیادہ تھی ۔ لیکن چھوٹے پیمانہ کے کار و بار میں فی کس پیدا آوری معدنی اور مشینی صنعتوں میں فی کس پیدا آوری کے نصف سے بھی کم تھی ۔

اس تجزیہ سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کی معیشت ابھی اس مرحلہ میں نہیں داخل ہوسکی تھی جس میں سرمایہ دارانہ معیشت کی آزاد قوتیں کام کرنے لگتی ہیں ۔ تقریباً تمام دوسرے ممالک میں صنعتی انقلاب سے پہلے ایک زرعی انقلاب آیا ہے ۔ لیکن ہمارے یہاں اگرچہ زراعت اہم‌ترین پیشہ ہے مگر زرعی انقلاب کا کہیں پتہ نہیں ۔ صنعتی میدان میں ملک کی اضافی پس‌ماندگی چھوٹے پیمانہ کے کاروبار کی غالب اہمیت اور قلیل پیدا آوری سے نمایاں ہے ۔ بینکنگ، انشورنس، اور عام تجارتی کاروبار کی

به نسبت ریلوے اور رسل و رسائل کی بڑھی ہوئی اہمیت سے صاف ظاہر ہے کہ تجارتی سرمایہ (Commercial Capital) بھی کوئی خاص ترقی نہیں کر سکا ہے - اس سے قدرتی طور پر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستان کی معاشی ترقی کے لئے کسی جامع منصوبہ بندی میں زراعت اور صنعت دونوں کو ترقی دینے کی کوشش کرنی چاہئے تھی - سوال زراعت یا صنعت کا نہیں، بلکہ، چونکہ دونوں کم ترقی یافتہ ہیں لہذا دونوں کے نشو و نما (Development) کا سامان کرنا چاہئے تھا - نشو و نما کی تحریک پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری تھا کہ بجلی کی طاقت فراہم کرنے والی اسکیمیں برسرکار لائی جائیں، ذرائع آمد و رفت کو توسیع و ترقی دی جائے، اور ان سماجی بالائی امور (Social Overheads) کا اہتمام کیا جائے جن پر زراعت اور صنعت کی ترقی کی ایک مستحکم بنیاد رکھی جاسکتی ہے -

منصوبۂ کولمبو

ہندوستان نے اس پس منظر کے ساتھ جنوبی مشرقی ایشیا کے ممالک کے ساتھ معاشی ترقی کے پروگرام میں اشتراک و تعاون کا فیصلہ کیا تھا - یہ فیصلہ جنوری ۱۹۵۰ع میں دولت مشترکہ کے وزراء خارجہ کی اس کانفرنس میں کیا گیا تھا جو کولمبو میں منعقد ہوئی تھی-اسے عام طور پر منصوبۂ کولمبو کہا جاتا ہے-اس کا اصل مقصد جنوبی اور جنوبی مشرقی ایشیا کے ممالک کی پیداواری صلاحیت میں اضافہ کرنا تھا- دولت مشترکہ کی حکومتوں کی ایک مستقل مشاورتی کمیٹی تشکیل دی گئی جس کے سپرد یہ کام کیا گیا کہ وہ وقتاً فوقتاً یہ تجویز کرتی رہے کہ کس ملک کو کتنی مالی اور فنی امداد دی جانی چاہئے - پہلے پہل جب یہ منصوبہ مرتب ہوا تو سنہ ۱۹۵۱ع تا سنہ ۱۹۵۷ع ٦ برسوں میں اس پر آنے والی لاگت تخمیناً ۱۸٦۰۸ کروڑ پاونڈ رکھی گئی - اس منصوبہ میں ہندوستان، پاکستان، سیلون، ملایا اور برطانوی بورنیو شامل تھے - ذیل میں یہ دکھلایا گیا ہے کہ مختلف ممالک میں مختلف امور کے لئے کیا اخراجات طے کئے گئے تھے -

(کروڑ پاونڈ)

	ہندوستان	پاکستان	سیلون	ملایا اور برطانوی بورنیو	میزان	فی‌صد
زراعت	٤٥۰٦	۸۰۸	۳۰۸	۱۰۳	۵۹۰۵	۳۲
حمل و نقل اور رسل و رسائل	۵۲۰۷	۵۰۷	۲۰۲	۲۰۱	٦۲۰۷	۳٤

ایندھن، اور بجلی کی طاقت	٤٫٣	٥٫١	٠٫٨	٢٫٠	١٢٫٢	٦
مشینی صنعتیں اور معدنیات	١٣٫٥	٥٫٣	٠٫٦	٠	١٩٫٤	١٠
سماجی سرمایہ	١٢٫٨	٣٫١	٢٫٨	٥٫٣	٣٣٫٠	١٨
میزان	١٣٧٫٩	٢٨٫٠	١٠٫٢	١٠٫٧	١٨٫٦	١٠٠

ہندوستان کے لئے جو منصوبہ تجویز کیا گیا تھا اس میں وادئی دامودر، ہیراکنڈ، اور بھاکڑا ننگل کی ہمہ جہتی اسکیمیں؛ غذائی اجناس، روئی، پٹ‌سن، اور دوسری اشیاء کی پیداوار کی باہم مربوط اسکیمیں؛ نیز ذرائع حمل و نقل کی ترقی، صحت عامہ، اور تعلیم سے متعلق اسکیمیں شامل تھیں۔

منصوبہ کی رو سے یہ طے پایا تھا کہ ہر ملک پر آنے والی لاگت کا تقریباً ٤٢ فی‌صدی خود اس ملک کو داخلی طور پر فراہم کرنا ہوگا۔ خارجی طور پر فراہم کئے جانے والے اموال کا کچھ حصہ اسٹرلنگ فاضلات (Sterling Balances) میں سے دیا جانا طے ہوا تھا (جسے ہندوستان نے دوسری عالمگیر جنگ کے دوران جمع کیا تھا)۔ ہندوستان کو اس ذریعہ سے ملنے والی رقم ٢١٫١ کروڑ پاونڈ تھی۔ باقی لاگت کو قرضوں، حکومتوں اور بین‌الاقوامی اداروں کے عطیوں، اور بیرونی نجی سرمایہ کی درآمد کے ذریعہ پورا کرنا طے کیا گیا۔

منصوبہ بندی کمیشن

چونکہ معاشی ترقی کے لئے منصوبہ بندی پر تبادلۂ خیال کافی پہلے سے جاری تھا، اور حکومت ہند کو منصوبۂ کولمبو میں شامل کئے جانے کے لئے ترقیاتی منصوبے بھی پیش کرنے تھے، لہذا حکومت ہند کے لئے ضروری ہوگیا کہ اپنے ذرائع وسائل کا احتیاط کے ساتھ جائزہ لے اور ہمہ‌گیر منصوبہ بندی سے متعلق اقتصادی امور کا معروضی تجزیہ کرے۔ بالآخر اسی ضرورت کے تحت منصوبہ بندی کمیشن کا تقرر عمل میں‌لایا گیا۔ اس کمیشن کے ارکان کے نام اور دریافت طلب مسائل کا اعلان ١٥ مارچ ١٩٥٠ع کو کیا گیا۔ جولائی سنہ ١٩٥١ع میں منصوبہ بندی کمیشن نے پہلے پنج سالہ منصوبہ کا مجوزہ خاکہ پیش کردیا۔ یہ منصوبہ سنہ ٥١—٥٢ع تا ٥٥—٥٦ع کی مدت کے لئے تھا۔ اس خاکہ میں ١٤٩٣ کروڑ کے صرفہ کا تخمینہ پیش کیا گیا تھا جس کی مدوار تقسیم درج ذیل ہے:

مجوزہ صرفہ (کروڑ روپے)	مدات
۱۹۲	۱۔۔زراعت اور آبادیاتی ترقی (Community Development)
۴۵۰	۲۔۔آب پاشی اور بجلی کی طاقت
۳۸۸	۳۔۔حمل و نقل اور رسل و رسائل
۱۰۱	۴۔۔مشینی صنعتیں
۲۵۴	۵۔۔سماجی خدمات
۷۹	۶۔۔بحالیات
۲۹	۷۔۔متفرقات
۱۴۹۳	۸۔۔میزان

منصوبہ کے خاکہ میں یہ تجویز کیا گیا تھا کہ معاشی ترقی کے لئے مالیات کی فراہمی میں زیادہ بھروسا داخلی وسائل پر کیا جائے گا ۔ لیکن منصوبہ مرتب کرتے وقت حقیقت پسندی سے کام لیتے ہوئے یہ فرض کرلیا گیا کہ سرکاری اور نجی دونوں طرح کی بیرونی امداد ملنے کے امکانات بھی موجود ہیں ۔ اس طرح ہندوستان کے لیے یہ ممکن ہوگیا کہ منصوبۂ کولمبو کی مشاورتی کمیٹی کے پہلے اجلاس میں، جو مارچ سنہ ۱۹۵۲ع میں کراچی میں منعقد ہوا تھا، چھ سالہ منصوبہ کولمبو کے لئے ایک زیادہ مربوط اسکیم پیش کرسکے ۔ پہلے ۱۸۳۹۰۶ کروڑ روپیوں کا منصوبہ بنایا گیا تھا مگر اب ترمیم شدہ چھ سالہ منصوبۂ کولمبو میں ہندوستان کے منصوبہ کی لاگت ۲۳۳۳۰۷ کروڑ روپے قرار پائی ۔ ۲۳۳۳۰۷ کروڑ کے مجموعی صرفہ میں سے ہندوستان نے داخلی طور پر ۱۵۵۱ کروڑ روپیوں کی فراہمی منظور کرلی ۔ اس طرح ۷۸۲۰۷ کروڑ کی کمی باقی رہی جسے بیرونی امداد سے پُر کرنا طے ہوا ۔

پہلا پنج سالہ منصوبہ

اس مجوزہ خاکہ پر ملک کے مختلف حلقوں میں کافی تبادلۂ خیال ہوا ۔ آخرکار پہلا پنج سالہ منصوبہ اپنی آخری شکل میں شائع کردیا گیا ۔ مجموعی اخراجات خاکہ میں تجویز کردہ رقم یعنی ۱۴۹۳ کروڑ سے بڑھا کر ۲۰۶۹ کروڑ کردئے گئے ۔ لیکن مختلف مداتِ صرف کے درمیان اس مجموعی صرفہ کی تقسیم میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں

کی گئی اور اهمیتوں کی سابق ترتیب قائم رهی ۔ یه حقیقت ذیل کی جدول سے واضح طور پر سامنے آجائے گی ۔ اس جدول میں اخراجات کی مدوار تقسیم کے اعتبار سے منصوبه کے خاکه اور منظور شده منصوبه کا تقابلی مطالعه کیا گیا ہے :

مدات	پہلا منصوبه کروڑ روپیے	خاکه کروڑ روپیے	پہلے منصوبه میں فی صدی تناسب	خاکه میں فی صدی تناسب
۱—زراعت اور آبادیاتی ترقی	۳۸۰	۱۹۲	۷٫٤	۱۲٫۸
۲—آب پاشی اور بجلی کی طاقت	٥٦۱	٤٥۰	۲۷٫۲	۳۰٫۲
۳—حمل و نقل اور رسل و رسائل	٤۹۷	۳۸۸	۲٤٫۰	۲٦٫۱
٤—مشینی صنعتیں	۱۷۳	۱۰۱	۸٫٤	٦٫۷
٥—سماجی خدمات	۳٤۰	۲٥٤	۱٦٫٤	۱۷٫۰
٦—بحالیات	۸٥	۷۹	٤٫۱	٥٫۳
۷—متفرقات	٥۲	۲۹	۲٫٥	۱٫۹
۸—میزان	۲۰٦۹	۱٤۹۳	۱۰۰	۱۰۰

اس جدول سے یه بات سامنے آتی ہے که قومی دائره (Public Sector) میں اخراجات کا ٥۹ فی‌صدی حصه زراعت، آب‌پاشی، بجلی کی طاقت، حمل و نقل اور رسل و رسائل کےلئے مخصوص کردیا گیا تھا ۔ آئنده مراحل میں ترقی کی رفتار تیز تر کرنے کےلئے ایسا کرنا ضروری تھا ۔ یه اچھی طرح محسوس کیا جاچکا تھا که جب نمو (Growth) کا عمل شروع هوجائے گا اور ذرائع حمل و نقل اور رسل و رسائل، آب‌پاشی، اور بجلی کی طاقت جیسی بنیادی خدمات (Basic Services) حاصل کی جانے لگیں گی تو هم اپنے کم ترقی یافته وسائل سے زیاده فائده اٹھاسکیں گے ۔ حقیقت یه ہے که گذشته چالیس پچاس برسوں میں هماری معیشت سُست روی کے ساتھ اُس انداز پر ترقی کرتی رهی تھی جس کو معاشی زندگی کا دائره نما بهاؤ (Circular Flow) کہنا موزوں هوگا ۔ اس شکل میں معیشت، اجتماع اصل (Net Accumulation) اور آبادی کے سُست رو تغیرات کو اپنی ساخت میں کسی بڑی تبدیلی کے بغیر جذب کرتی چلی گئی ۔ منصوبه بندی کمیشن نے پہلے پنج ساله منصوبه کی رپورٹ میں یه لکھا ہے که :

"گذشته چالیس پچاس برسوں میں هندوستان میں خاصی صنعتی ترقی هوئی ہے، اور اس کے ساتھ شہر آبادی (Urbanisation) میں اضافه اور تجارت

میں توسیع عمل میں آئی ہے ۔ بڑے بڑے شہروں اور قصبات کی آبادی بڑھی ہے اور ذرائع حمل و نقل اور رسل و رسائل میں کافی توسیع و ترقی عمل میں آئی ہے . . . . ہندوستانی کاروبار کافی آگے بڑھا ہے اور اب ملک کو جدید تجارت ، صنعت اور مالیات کے میدان میں خاصا تجربہ ہوچکا ہے ،، ۔ (صفحہ ۱۲)

مذکورۂ بالا دور میں ہندوستان میں جو نمو (Growth) ہوا ہے ، اسے ، فی الجملہ ، معاشی زندگی کے دائرہ نما بہاؤ کے ذریعہ بخوبی واضح کیا جاسکتا ہے ، کیونکہ سکونیعمل (Static Process) اجتماع اصل اور آبادی میں ہونے والے تغیرات کو جذب کرتا رہا ، لیکن اسے کسی طرح بھی افلاس و جمود کی برائی کا چکر (Vicious Circle) نہیں قرار دیا جاسکتا ۔ کم ترقی یافتہ ممالک کے نمو پر گفتگو کرتے ہوئے بعض مصنفین نے اس بات پر زور دیا ہے کہ ان ممالک میں ایک پست سطح توازن (Low Equilibrium Level) پر برائی کا چکر چل رہا ہے ۔ یعنی افلاس ہے ، جس کا نتیجہ پست تر پیدا آوری ، کم تر آمدنی ، اور بالآخر مزید افلاس کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ۔ میرے خیال میں پروفیسر نرکسے (Prof. Nurkse) نے یہ رائے ظاہر کرکے سخت غلطی کی ہے کہ دنیا کے سارے کم ترقی یافتہ ممالک میں افلاس و جمود کی برائی کا چکر چل رہا ہے ۔ مشکل یہ ہے کہ، بقول ڈاکٹر بوائر (Dr. Bauer) ، کم ترقی یافتہ ممالک میں آمدنی کی موجودہ سطحوں کے پست ہونے سے یہ نتیجہ نکال لیا گیا ہے کہ ان میں آمدنی کے تغیر کی شرح صفر ہوگی ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ چونکہ آج آمدنی کی سطح خاصی پست ہے لہذا ماضی میں شاید اس سے بھی زیادہ پست رہی ہو ۔ حالانکہ اگر نمو کا آغاز ماضی قریب میں ہوا ہو تو بالکل ممکن ہے کہ پست سطح آمدنی کے پہلو بہ پہلو ایک خاصی اطمینان بخش شرح نمو بھی پائی جاسکے ۔

ڈاکٹر مردل (Dr. Myrdal) نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ رائے ظاہر کی ہے کہ برائی کا چکر لازمی طور پر پستی کی طرف لے جانے والے اسباب کے روز افزوں اضافے اور اس کے نتیجہ میں تقلیل کا باعث بنتا ہے ۔ انہوں نے انجیل کے اس عظیم اصول کا سہارا لیا ہے کہ : «ہر اس فرد کو جس کے پاس ہے ، دیا جائے گا ۔ اور جس کے پاس نہیں ہے ، اس سے وہ بھی لے لیا جائے گا جو اس کے پاس ہے» ۔ انہوں نے اس اصول کو ، داخلی اور بین الاقوامی پہلوؤں کے اعتبار سے معاشی نظاموں کے عمل پر منطبق

کیا ہے ، اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ترقی یافتہ ممالک مزید ترقی کرتے چلے جاتے ہیں اور کم ترقی یافتہ ممالک غریب سے غریب تر ہوتے چلے جاتے ہیں ۔ ترقی یافتہ علاقوں میں جو عمل توسیع (Expansion Process) جاری رہتا ہے وہ کم ترقی یافتہ ممالک پر برے اثرات مترتب کرتا ہے ۔ چونکہ کم ترقی یافتہ ممالک ہر اعتبار سے کم ترقی یافتہ ہیں لہذا وہ اس عمل توسیع سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے ، اور ان کی حالت بد سے بدتر ہوتی چلی جاتی ہے ۔

یہ بات تفصیلی دلائل کی محتاج نہیں کہ موجودہ دنیا کے تاریخی حقائق اور عملی مشاہدات اس رائے کی تائید نہیں کرتے ۔ لہذا ہندوستان میں معاشی ترقی کے مسئلہ پر غور کرتے وقت برائی کے چکر کے تصور کو صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا ۔

لیکن ہم ڈاکٹر بوائر کی اس رائے سے بھی اتفاق نہیں کر سکتے کہ محض یہ بات کہ صارفین (Consumers) میں طلب (Demand) موجود ہے تیز رفتار معاشی ترقی کے لئے کافی ہے۔ صارفین کی طلب میں تبدیلیوں کی بنا پر نظام پیدائش (Productive Organization) میں جو ذیلی ردو بدل ہوسکتا ہے وہ کوئی نمایاں معاشی ترقی عمل میں لانے کے لئے کافی نہیں ۔ مزید بر آں ، ایسا کبھی نہیں ہوا کہ صارفین کی جانب سے کسی نئی شے یا نئے طریقۂ پیدائش کی موثر طلب ظاہر ہوئی ہو، اور پھر نظام پیدائش کو اس کے مطابق ڈھالا گیا ہو ۔ (واضح رہے کہ نئی اشیاء کی طلب ، اور پیدائش کے نئے طریقے اختیار کرنا ، ترقی کے لئے لازمی ہے ۔) درحقیقت صارفین کے تصرف کا دائرہ صرف سکونی توازن کی حد تک ہے ۔ حقیقی حرکی معیشت (Dynamic Economy) میں عمل دوسری جانب سے شروع ہوتا ہے ۔ ہندوستان جیسے ملک کے لئے جس تیز رفتار معاشی ترقی کی ضرورت ہے اس کے لئے نظام پیدائش کی ساخت میں تبدیلیاں درکار ہیں نہ کہ صرف ذیلی ردّو بدل ۔

کسی کاروباری فرد کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ تیز رفتاری کے ساتھ ساخت (Structure) میں یہ تبدیلیاں عمل میں لاسکے ۔ اگر اس کے لئے یہ ممکن ہوتا تو وہ یقیناً ایسا کرچکا ہوتا ۔ محض یہ واقعہ کہ کاروباری افراد ایسا نہیں کرسکے ہیں ، کسی عنصر کے فقدان پر دلالت کرتا ہے ۔ یہ عنصر معاشی اور سماجی بالائی امور پر آنے والے مصارف کا بار ہے ۔ چند بالائی امور ایسے ہیں جن کا بطور خود انتظام کرنا کسی ایک کاروباری فرد کے مفاد میں نہیں ہوتا ۔ مثال کے طور پر کسی ایک کاروباری فرد کا مفاد اسے

یہ اجازت نہیں دیتا کہ وہ خود بجلی کی طاقت پیدا کرنے والے کارخانے، بند، اور سڑکیں تعمیر کرے، ریلوے کا انتظام کرے، اور ہندوستان میں صنعتی کاروبار کی بنیادیں قائم کردے۔ لیکن اگر ان امور کا اہتمام کردیا جائے، جیسا کہ پہلے پنج سالہ منصوبہ میں طے کیا گیا تھا، تو اس کے باعث مزید ترقی ممکن ہوجائے گی۔ منصوبہ بندی کمیشن نے ٹھیک لکھا ہے کہ:

> "جب تشکیل اصل (Capital Formation) کا عمل آگے بڑھے گا اور حمل و نقل، رسل و رسائل، آب پاشی، بجلی کی طاقت، وغیرہ خدمات کے بنیادی نظام کی تعمیر مکمل ہوجائے گی، تو غیر مشغول وسائل (Unemployed Resources) کو کام میں لانے کی صلاحیت بہت تیزی سے بڑھنے لگے گی۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ آغاز صحیح ہو۔ یہ کام ہوجائے اور بڑے پیمانہ پر تازہ تشکیل اصل ہونے لگے تو اس سے خود بخود مزید تکمیلی شغل اصل کی صلاحیت پیدا ہوگی اور روزگار کے نئے مواقع نکلیں گے۔ آئندہ ہونے والے شغل اصل میں اس کی وجہ سے خارجی بچتیں ہوتی ہیں، لاگت کم ہوجاتی ہے اور مزید توسیع کی نفع آوری میں اضافہ ہوتا ہے"۔

اس حقیقت کے پیش نظر یہ بہت مناسب ہوا کہ پہلے پنج سالہ منصوبہ میں معاشی بالائی امور کے اہتمام پر زیادہ زور دیا گیا۔ زرعی پیداوار کو اہمیت دینا بھی ضرورت کا تقاضا تھا۔ دنیا کے تمام دوسرے ممالک میں صنعتی انقلاب سے پہلے ایک زرعی انقلاب آیا ہے۔ یہ بات خاص توجہ طلب ہے کیونکہ عرصۂ دراز تک نوآبادیاتی غلامی میں مبتلا رہنے کی وجہ سے ہمارے اندر زراعت کی طرف سے ایک عام بے توجہی پیدا ہوگئی ہے۔ ہمارے جیسے کسی ملک کے لئے مسئلہ دراصل زراعت یا صنعت میں سے کسی ایک کے انتخاب کا نہیں بلکہ زراعت اور صنعت دونوں کو ترقی دینے کا ہے۔ یہاں دونوں پس ماندہ ہیں اور دونوں کو ترقی دینا ہے۔ ہندوستان کو بنیادی طور پر زرعی ملک قرار دینے کا سبب یہ نہیں کہ اس کی زراعت بڑی ترقی یافتہ ہے بلکہ یہ ہے کہ اس کی آبادی کی ایک بڑی اکثریت زراعت سے وابستہ ہے۔ کسی نے بالکل ٹھیک کہا ہے کہ کم از کم معاشی ترقی کے ابتدائی مراحل میں ہندوستان کو بھی انہیں خطوط پر ترقی کرنا ہوگی جن پر ابتدائی اشیاء ضرورت پیدا کرنے والے ممالک مثلاً ارجنٹائنا، کینڈا اور آسٹریلیا آگے بڑھے ہیں۔

مذکورۂ بالا استدلال پر ایک اعتراض ممکن ہے جس کا میں پیش بندی کے طور پر جواب دے دینا مناسب سمجھتا ہوں ۔ وہ اعتراض یہ ہے کہ زراعت کی پس ماندگی دور کرنے کا انحصار بھی بڑی حد تک مشینی صنعتوں کی ترقی پر ہے ۔ بلاشبہ ' ہندوستان کی معاشی ترقی کے ضمن میں مشینی ترقی پر زور نہ دینا شدید ناانصافی ہوگی ۔ لیکن خود مشینی صنعتوں کی ترقی بڑی حد تک اس پر منحصر ہے کہ ترقی پذیر صنعتی دائرہ میں کام کرنے والے مزدوروں کی ضروریات پوری کرنے کے لئے کافی مقدار میں فاضل غذائی اجناس میسر ہوں ۔ مزید برآں ' ابتدائی مراحل میں زراعت اور دوسری ابتدائی پیداواروں کو ترقی دینا اس لئے بھی ضروری ہے تاکہ بہت سا فاضل مال برآمد کے لئے مخصوص کیا جاسکے اور اس کے ذریعہ باہر سے وہ اشیاء خریدی جاسکیں جو ملک کی ترقی کے لئے درکار ہیں ۔ منصوبہ بندی کمیشن نے بجا کہا ہے کہ :

> « ہماری راے میں ابتدائی پانچ سالوں میں زراعت ' آب پاشی اور بجلی کی طاقت کو اولیت کے اعتبار سے سرفہرست رکھنا چاہئے ۔ اولاً تو جو اسکیمیں زیرعمل ہیں وہ خود اس بات کا تقاضا کرتی ہیں ، ثانیاً ہمارا یقین ہے کہ غذائی اجناس اور خام اشیاء کی پیداوار میں معتدبہ اضافہ کئے بغیر صنعتی ترقی کی تیز رفتاری برقرار نہیں رکھی جاسکتی ۔ درحقیقت کسی بھی کم ترقی یافتہ معیشت میں زرعی اور صنعتی ترقی کے درمیان کوئی تضاد نہیں پایا جاتا ۔ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر زیادہ آگے نہیں بڑھ سکتا ۔ دونوں ایک دوسرے کا تتمہ ہیں ۔ بہرحال ' معاشی وجوہ کی بنا پر ، اور دوسرے مصالح کے پیش نظر ، یہ ضروری ہے کہ پہلے معیشت کی بنیادوں کو مستحکم کرلیا جاے اور غذائی اجناس اور خام اشیاء کی بقدر کفایت فراہمی ، بلکہ فراوانی ، کا بندوبست کرلیا جاے ۔ » ص۴۴

زراعت کو زیادہ اہمیت دینے کی وجہ سے پہلے پنج‌ساله منصوبہ میں صنعت کی ترقی پر کوئی بڑی رقم نہیں صرف کی جا سکی ، اور اس کی ترقی کا کام نجی کاروبار (Private Enterprise) کے لئے چھوڑ دیا گیا ۔ ہندوستان کی معیشت ایک ملی جلی معیشت (Mixed Economy) ہے اور اس میں قومی کاروبار اور نجی کاروبار کو ایک دوسرے کا مخالف سمجھنے کے بجاے ایک دوسرے کا حلیف قرار دیا گیا ہے ۔

مسئلۂ روزگار

منصوبہ بندی کمیشن کے سامنے دوسرا بڑا مسئلہ اس زبردست بے روزگاری (Unemplo; m nt) اور کم روزگاری (Under-employment) کا تھا جو پہلے پنج‌ساله منصوبہ کے آغاز میں پائی جاتی تھی (اور اب تک دور نہیں کی جاسکی ھے) - اس مسئله کو حل کرنے کے دو مختلف طریقہ ممکن تھے - ایک طریقہ یہ تھا کہ ملک کی بےروزگار انسانی قوت کو معاشی ترقی کے کام میں زیادہ سے زیادہ استعمال کرنے کی کوشش کی جائے، اور اس کی خاطر پست سطح کے فنی طریقوں پر قناعت کرلی جائے - دوسرا طریقہ یہ تھا کہ ایسی تدابیر اختیار کی جائیں جن سے مزدور کی پیدا آوری میں اضافہ ھو - اس کے نتیجہ میں بے روزگاری میں اور اضافہ ھوتا ، لیکن اجتماع اصل (Capital Accumulation) نسبةً زیادہ ھوتا - یہ فاضل سرمایہ روزگار سے نکالے ھوئے لوگوں کو دوبارہ روزگار فراھم کرنے اور عام بے روزگاری کو کم کرنے کے کام آتا - ظاھر ھے کہ ایک طویل مدت کو سامنے رکھکر سوچا جائے تو زیادہ ترقی یافتہ فنی طریقوں، تیز رفتار معاشی ترقی اور فراھمی روزگار کے درمیان کوئی تضاد نہیں پایا جاتا - کم ترقی یافتہ ممالک میں بے روزگاری کے مسئلہ کو اصلاً تیز رفتار معاشی نمو کا مسئلہ قرار دیا گیا ھے - ادارۂ اقوام متحدہ نے کم ترقی یافتہ ممالک میں بے روزگاری کے مسئلہ کے تجزیہ کے لئے جو کمیٹی مقرر کی تھی اس نے اگر اپنا نام بدل کر « کم ترقی یافتہ ممالک کی ترقی کی کمیٹی » رکھ لیا تو چنداں تعجب کی بات نہیں - اس کا صاف مطلب یہ ھے کہ کم ترقی یافتہ ممالک میں بے روزگاری کا مسئلہ بنیادی طور پر وھی ھے جسے ھم معاشی ترقی کا مسئلہ کہتے ھیں - لیکن عرصۂ مختصر (Short Period) کے نقطۂ نظر سے ان دونوں کے درمیان تضاد ھے - بے روزگاری کا مسئلہ بہت زیادہ ترقی یافتہ فنی طریقوں کے بجائے سادہ اور ابتدائی فنی طریقے اختیار کرکے بآسانی حل کیا جاسکتا ھے، مگر معاشی نمو کے لئے اس کے برعکس پالیسی درکار ھے - منصوبہ بندی کمیشن کو بھی عرصۂ مختصر کی اس مشکل کا احساس تھا - اس نے یہ تجویز کیا کہ ملک کی بے روزگار انسانی قوت کو آبادیاتی ترقی کے کاموں میں لگایا جائے تاکہ یہ لوگ زندگی کی سطح بلند کرنے کے لئے ٹھوس اور منضبط کوششیں کرسکیں، خواہ اس کے ذریعہ آمدنی میں کوئی معتدبہ اضافہ نہ ھو سکے - آبادیاتی ترقی کے پروگرام میں زرعی پیدا آوری میں اضافہ کو زیادہ اھمیت دی گئی تھی- یہ بات روز اول سے معلوم تھی

کہ ان کوششوں سے بے روزگاری میں مزید اضافہ کا سد باب ہوجائےگا ۔ لیکن بڑے پیمانہ پر بےروزگاری کا خاتمہ نہیں کیا جاسکےگا ۔

نقشۂ نمو (Growth Model)

منصوبہ بندی کمیشن نے منصوبہ کی مقدار کا تخمینہ لگانے میں ہیروڈ (Harrod) اور ڈومر (Domar) کے مشہور نقشۂ نمو سے مدد لی تھی ' جس میں اضافۂ آمدنی کی شرح کو اضافۂ شغل اصل کی شرح کے متناسب قرار دیا گیا ہے۔ریاضی کی سادہ علامتوں میں ' اگر «ع» خالص شغل اصل کی شرح ہے (یعنی قومی آمدنی کی وہ کسر جس کی بچت عمل میں آئی ہے) ؛ «ب» خالص قومی آمدنی میں اضافہ ، اور اس سے متعلق اُس خالص شغل اصل کے مابین پائی جانے والی نسبت ہے جو وقت کی ایک اکائی میں عمل میں آتا ہے؛ اور « ر » وقت کی ایک اکائی میں آبادی کے اضافہ کی شرح ظاہر کرتا ہے ؛ تو اضافۂ آمدنی کی شرح ' «ص» ذیل کی مساوات سے ظاہر ہوگی ۔

ص = ع ب — ر

اس سادہ سی مساوات میں آمدنی میں اِضافہ کی شرح کو بچت کی شرح ' اصل و حاصل کی نسبت باہمی ، (Capital Output Ratio) اور شرح اضافۂ آبادی ، کا تفاعل (Function) قرار دیا گیا ہے ۔ اپنی سادگی کے باوجود یہ مساوات ایک کم ترقی یافتہ معیشت میں نمو کے عمل پر خاصی روشنی ڈالتی ہے ۔ مثلاً اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خالص شغل اصل کی شرح ' اصل و حاصل کی باہمی نسبت ' اور شرح اضافۂ آبادی متعین ہوں تو شرح ترقی متعین ہوجائے گی ۔ اگر معیشت کی شرح ترقی' خالص شغل اصل کی شرح ، اور اصل و حاصل کی نسبت باہمی دی ہوئی ہو تو اس مساوات کے ذریعہ یہ معلوم کیا جاسکتا ہے کہ آبادی میں اضافہ کی وہ کون سی شرح ہے جسے معیشت جذب کرسکتی ہے ۔ اس کے ذریعہ یہ بھی معلوم کیا جاسکتا ہے کہ ترقی کی مطلوبہ شرح ، شرح شغل اصل ، اور شرح اضافۂ آبادی متعین ہو تو کون سے فنی طریقے اختیار کرنے ہوں گے جن کے نتیجہ میں اصل و حاصل کی ایک ایسی نسبت باہمی قائم ہو جو متعینہ امور سے ہم آہنگ ہو ۔ یہ مساوات ہمیں یہ بھی بتاسکتی ہے کہ شرح اضافۂ آبادی ، اصل و حاصل کی باہمی نسبت ، اور معاشی ترقی کی مطلوبہ شرح متعین ہو تو خالص شغل اصل کو کس حد تک لے جانا ہوگا کہ وہ ان امور سے ہم آہنگ ہوجائے ۔

پہلے پنج سالہ منصوبہ کی مجموعی مالی ضروریات کا تخمینہ لگانے میں منصوبہ بندی

کمیشن نے یہ مفروضات سامنے رکھے کہ آبادی میں تقریباً ۱¼ فی‌صدی سالانہ کی شرح سے اضافہ ہوتا رہے گا اور نسبت اصل و حاصل ۳ : ۱ ہوگی ۔ (یعنی قومی آمدنی کی ایک اکائی پیدا کرنے کے لئے سرمایہ کی تین اکائیاں درکار ہوں گی ۔) ان مفروضات کی بنیاد پر اس نے یہ حساب لگایا کہ ترقی کی ممکن اور مطلوبہ شرحیں کیا ہوں گی اور ان شرحوں کے ساتھ نمو پانے کے لئے شغل اصل کی کیا شرحیں درکار ہوں گی ۔ سنہ ۵۰ ۔ ۵۱ع کی قومی آمدنی کو تقریباً ۹۰۰۰ کروڑ مان کر حساب کیا گیا تو معلوم ہوا کہ اگر ملک کو ۲۲ سال کی مدت میں قومی آمدنی میں ۱۶۰ فی صدی اضافہ اور فی‌کس آمدنی کو دوچند کرنا مقصود ہے تو تشکیل اصل کو شروع ہی سے اس طرح بڑھانا چاہئے کہ ہر سال اضافۂ آمدنی کا دوتہائی حصہ اس کے لئے مخصوص کردیا جائے ۔ اس کے برعکس اگر تشکیل اصل‌کو آگے بڑھانے کا کام تدریجی طور پر کیا گیا، مثلاً ہر دور میں اضافۂ آمدنی کا صرف چوتھائی حصہ اس کام میں لگایا گیا تو شرح نمو کم ہوگی، یعنی ۲۰ سال میں قومی آمدنی میں صرف ۸۰ فی‌صدی اضافہ ہوسکے گا، اور فی‌کس آمدنی میں اس سے بھی کم اضافہ ہوگا ۔ چنانچہ اس نے یہ فیصلہ کیا کہ تشکیل اصل میں اضافۂ آمدنی کا دوتہائی سے کم مگر چوتھائی سے زیادہ حصہ لگایا جائے، تاکہ قومی آمدنی میں معتدبہ اضافہ ہوسکے ۔ اس نے یہ اندازہ لگایا کہ تشکیل اصل کے کام میں پہلے پنج سالہ منصوبہ کے دوران اضافۂ آمدنی کا تقریباً ۲۰ فی صدی حصہ اور سنہ ۵۶ ۔ ۵۷ع اور مابعد کے زمانہ میں اضافۂ آمدنی کا ۵۰ فی صدی حصہ لگایا جاسکے گا ۔ اس طرح مجموعی قومی آمدنی کی نسبت سے بچت کی شرح کو سنہ ۵۰ ۔ ۵۱ع کی ۵ فی صدی شرح سے بڑھا کر سنہ ۵۵-۵۶ع میں ۶¾ فی صدی، سنہ ۶۰ ۔ ۶۱ع میں تقریباً ۱۱ فی صدی، اور سنہ ۶۷ ۔ ۶۸ع تک ۲۰ فی صدی تک پہنچایا جاسکے گا اس کے بعد بچت (Saving) برابر قومی آمدنی کی ۲۰ فی صدی رہے گی ۔ اس نے یہ تخمینہ لگایا کہ اس حساب سے فی‌کس آمدنی کو تقریباً ۲۲ سال میں دوگنا کیا جاسکے گا ۔ توقع کی گئی کہ پہلے پنج سالہ منصوبہ کے اختتام تک پیداوار میں جو اضافہ ہوگا اس کے نتیجہ میں پہلے منصوبہ کے آخر تک قومی آمدنی (مستقل قیمتوں کے حساب سے) ۱۰,۰۰۰ کروڑ روپیوں تک جا پہنچے گی، یعنی اس میں ۱۱ فی صدی کا اضافہ ہوجائے گا ۔

منصوبہ بندی کمیشن نے از راہ احتیاط یہ بات واضح کردی تھی کہ ان اعداد و شمار

سے «عمل کی متبادل راہوں، اور کوششوں اور ان کے نتائج کے پیرایہ میں، منصوبہ کے مضمرات کی سرسری نشاندہی مقصود ہے۔» لیکن ہم بآسانی یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کمیشن نے مذکورۂ بالا نقشۂ نمو کے قابل تغیر عناصر پر بہت زیادہ اعتماد کرلیا تھا۔ میرا خیال ہے کہ اس اعتماد سے لازم آنے والی بعض باتوں کو پوری طرح نہیں سمجھا جاسکا تھا۔ مثلاً اس بات کا احساس نہ ہوا کہ اصل و حاصل کی ایک مستقل نسبت باہمی، ۳ : ۱، فرض کرلینا ایک غیر معمولی جسارت ہے، بالخصوص اس صورت میں جب کہ منصوبہ میں زراعت کو اولین اہمیت کا حامل قرار دیا گیا تھا۔ نسبت داخل و حاصل (input-output) کا تخمینہ زراعت کے سوا دوسرے دائروں میں تو خاصی صحت کے ساتھ لگایا جاسکتا ہے، لیکن زراعت میں ایسا کرنا ممکن نہیں۔ زراعت کے داخلات (inputs) میں سے کم از کم ایک عامل، یعنی آب و ہوا، ایسی چیز ہے جس کا عمل انتہائی غیر یقینی ہے۔ سازگار موسمی ہوائیں ہندوستان میں نسبت داخل و حاصل میں سازگار تبدیلی عمل میں لاسکتی ہیں، اور ناسازگار موسمی ہوائیں اس کا الٹا اثر مترتب کرسکتی ہیں۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے کہ نسبت داخل و حاصل کھانا پکانے کے نسخوں کی کتاب کی طرح ہے جس میں یہ بتایا گیا ہو کہ متفرق اجزاء کی مختلف مقداروں کو ملانے سے مختلف نتائج برآمد ہوں گے۔ زراعت کا معاملہ یہ ہے کہ کتاب تو ٹھیک ہے لیکن جس چولھے پر کھانا تیار کیا جاتا ہے اس کا حال اتنا غیر یقینی ہے کہ نتائج میں زبردست فرق واقع ہوسکتا ہے!

پہلے منصوبہ کے نتائج

منصوبہ پر عمل درآمد شروع ہوا تو ابتدائی دو برسوں میں ترقیاتی اخراجات (Developmental Expenditures) کی رفتار بہت سست رہی۔ کسی حد تک اس کی وجہ یہ تھی کہ عوام میں اس بات کا شعور پیدا ہونے میں کچھ وقت لگا کہ ایک جمہوری سماج میں معاشی منصوبہ بندی کی اہمیت کیا ہے۔ اس کی دوسری وجہ کوریا کی جنگ تھی جس کے سبب ہمارے لئے ان اشیا کا حصول دشوار ہوگیا جن کی جنگ میں بھی ضرورت تھی۔ لیکن ابتدا میں اخراجات کی سست رفتاری کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ہمارا انتظامی اور تنظیمی بندوبست ناقص تھا۔ منصوبہ کے آخری سالوں میں ترقیاتی اخراجات کی رفتار میں خاصا اضافہ کر دیا گیا۔ نیز یہ محسوس کیا گیا کہ منصوبہ کے اختتام تک روزگار کی صورت حال کافی ابتر ہو جائے گی۔ لہٰذا معیشت کو مزید ابتری سے بچانے کے لئے منصوبہ میں توسیع عمل میں لائی گئی اور مدات صرف میں متعدد ردوبدل کئے

گئے - ذیل کی جدول ابتداءً طے شدہ منصوبہ میں مجموعی صرفہ کی مدوار تقسیم کے بالمقابل ترمیم شدہ اخراجات کی مدوار تقسیم دکھلاکر یہ بتاتی ہے کہ پہلے پنج‌سالہ منصوبہ میں عملاً کیا صرفہ ہوا -

مدات	اصل منصوبہ (کروڑ روپئے)	ترمیم شدہ منصوبہ (کروڑ روپئے)	واقعی مصارف (کروڑ روپئے)
۱ - زراعت اور آبادیانی ترقی	۳۳۰٫۸	۳۳۹٫۳	۲۸٤٫۲
۲ - آب پاشی اور بجلی کی طاقت	٥٦۱٫۱	٦٤۷٫٤	٥۸٥٫۰
۳ - مشینی صنعتیں	۱۷۲٫۹	۱۸۸٫۲	۹۹٫۸
٤ - حمل و نقل اور رسل و رسائل	٤۹۸٫٥	٥۷۰٫۰	٥۳۱٫٥
٥ - سماجی خدمات اور متفرقات	٥۰٥٫٤	٦۳۲٫۸	٥۱۱٫۹
٦ - میزان	۲۰٦۸٫۷	۲۳۷۷٫۷	۲۰۱۲٫٤

آپ نے ملاحظہ کیا کہ اگرچہ نظرثانی کے بعد بھی اهمیتوں کی ترتیب (priorities) میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی تھی مگر سماجی خدمات اور متفرقات، نیز آب‌پاشی اور بجلی کی طاقت کی مدات کے مصارف میں دوسری مدات کی بہ نسبت زیادہ اضافہ ہوگیا تھا - واقعی مصارف ہر مد میں اصل منصوبہ سے کم رہے لیکن یہ مصارف ترجیحات کی اُسی ترتیب کے تابع رہے جو اصل منصوبہ میں رکھی گئی تھی - زراعت، آب‌پاشی اور بجلی کی طاقت کی فراہمی کی مدات پر جنھیں منصوبہ میں اولین اهمیت (Top Priority) دی گئی تھی مجموعی مصارف کا ٤۳ فی‌صدی خرچ ہوا - حمل و نقل اور رسل و رسائل پر مجموعی اخراجات کا ۲٦ فی‌صدی صرف ہوا -

یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ تقریباً تمام مدات میں منصوبہ سے کم اخراجات کے باوجود یہی رائے قائم کی گئی کہ منصوبہ بہت کامیاب رہا - منصوبہ بندی کمیشن نے پہلے پنج سالہ منصوبہ کے جائزہ میں کہا ہے کہ :

> « باوجود اس کے کہ تقریباً ہر مد میں اخراجات منصوبہ سے کم ہوسکے، یہ بات خاصی اهم ہے کہ قومی ترقیاتی مصارف کو کافی اونچی سطح تک پہنچایا جاچکا ہے - متعدد وسیع دائروں میں، مثلاً آب‌پاشی، بجلی کی طاقت، زرعی ترقی، ریلوے، اور سڑک بنانے کے سلسلہ میں شاندار ترقی کی جاچکی ہے » -

سنہ ٥٥ - ٥٦ع میں غذائی اجناس کی پیداوار ٦٠٨٨ کروڑ ٹن تھی - یہ مقدار منصوبہ میں مقرر کئے ہوئے ہدف (Target) سے ٣٠ لاکھ ٹن زیادہ تھی - کپاس، پٹ سن، اور تلہن کی پیداوار میں بھی معتدبہ اضافے ہوئے - حساب لگانے سے معلوم ہوا کہ پہلے پنج سالہ منصوبہ کے دوران میں اصل منصوبہ سے بہت کم اخراجات کے ذریعہ قومی آمدنی میں ١٧٠٥ فی صدی کا اضافہ عمل میں آیا ہے، جبکہ اصل منصوبہ میں طے شدہ اخراجات کے بعد بھی قومی آمدنی میں صرف ١١ فی صدی اضافہ کی توقع کی گئی تھی - اگرچہ قومی آمدنی میں اضافہ کی شرح بحیثیت مجموعی اطمینان بخش تھی لیکن اس اضافہ میں باقاعدگی اور یکسانیت نہیں تھی - تیسرے ہی سال کے اختتام تک قومی آمدنی میں ١٣ فی صدی اضافہ درج کیا جا چکا تھا، جب کہ اس عرصہ میں ترقیاتی اخراجات کی رفتار نسبۃً سست تھی - بعد کے برسوں میں اضافۂ آمدنی کی شرح گرنے لگی اور سنہ ٥٥ - ٥٦ع میں تو محض برائے نام اضافہ ہوسکا - پہلے تین سالوں میں جو زبردست اضافہ ہوا وہ زرعی پیداوار میں اس غیر معمولی اضافہ کی بناء پر تھا جو ان برسوں میں واقع ہوا - سنہ ٥٣ - ٥٤ع میں زرعی پیداوار اپنے نقطۂ عروج پر جا پہنچی - اس سال کی مجموعی پیداوار تقریباً ٦٠٨٨ کروڑ ٹن تھی - سنہ ٥٤ - ٥٥ع میں فصل اچھی ہوئی اور ٦٠٦٨ کروڑ ٹن کے بقدر غذائی اجناس حاصل ہوئیں - ظاہر ہے کہ غذائی اجناس کی پیدائش میں مندرجۂ بالا اضافے ترقیاتی اخراجات کی وجہ سے نہیں ہوئے تھے، کیونکہ منصوبہ کے پہلے دو سالوں میں ان اخراجات کی رفتار سست تھی اور اخراجات اور ان کے نتائج رونما ہونے کے درمیان کچھ زمانی فصل بھی ہونا چاہئے تھا - لہذا اس کا واحد سبب موسمی ہواؤں کی سازگاری کو قرار دینا چاہئے - بعد میں جب ترقیاتی اخراجات میں اضافہ ہو رہا تھا تو قومی آمدنی میں اضافہ کی رفتار مدھم پڑ گئی، لہذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ ترقیاتی اخراجات میں اضافہ اور قومی آمدنی میں اضافہ کے درمیان کوئی براہ راست تعلق نہیں قائم کیا جاسکتا - مجموعی اضافۂ آمدنی خاصا اطمینان بخش معلوم ہوتا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ حسن اتفاق سے موسمی ہوائیں سازگار تھیں - درحقیقت منصوبہ بندی کمیشن نے اس صورت حال پر مطمئن ہوکر سخت غلطی کی -

صنعتی دائرہ کی ترقی کا جائزہ لیتے وقت یہ بات سامنے رکھنی چاہئے کہ ہماری معیشت ایک ملی جلی معیشت ہے جس میں نجی حلقہ (Private Sector) کو بھی نمایاں

حصہ لینا ہے - جائزہ سے معلوم ہوا ہے کہ منصوبہ کے دوران نجی حلقہ میں شغل اصل کا ارتقاء توقعات کے مطابق تھا اور صنعتی پیداوار میں بحیثیت مجموعی تقریباً ۴۰ فیصدی اضافہ ہوا - اس اضافہ کا باعث تازہ شغل اصل کے پہلو بہ پہلو خام اشیاء کا فراہم ہوتے رہنا اور فاضل صلاحیت کار (Excess Capacity) کا استعمال تھا۔ نجی حلقہ میں ھلکے سامان صرف (Light Consumer's Goods) کی طرف زیادہ توجہ کی گئی تھی - لہذا منصوبہ بندی کمیشن نے بھاری بنیادی صنعتوں (Heavy Basic Industries) پر زور دینا ضروری سمجھا - زراعت اور بحالیات پر زیادہ اخراجات کرنے کے سبب یہ ممکن نہ ہوسکا کہ بالائی امور کے انتظام و استحکام پر زیادہ صرف کیا جاسکتا - اگر چہ ان امور پر جو کچھ صرف کیا گیا وہ پہلے منصوبہ کے دوران معیشت کی ضروریات کے لئے کافی تھا لیکن یہ اخراجات مستقبل میں معیشت کی ترقی میں کام آنے کے لئے کافی نہ تھے - منصوبہ بندی کمیشن نے پہلے پنج‌ساله منصوبہ کے جائزہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بالائی اقتصادی امور کے لئے ابتداً جو کچھ فراہم کرنا طے کیا گیا تھا وہ ایک نمو پذیر معیشت کی ضروریات کو دیکھتے ہوئے بہت کم تھا - ریلوے کا پروگرام محض بحالی کا پروگرام تھا - بجلی کی طاقت بہم پہنچانے میں جتنی ترقی پیش نظر تھی وہ صرف بڑھتی ہوئی طلب کو پورا کرنے کے لئے کافی ہوسکتی تھی - معدنی وسائل، بندرگاہوں، اور جہازرانی کی ترقی کے لئے بقدر کفایت اخراجات کا بندوبست نہ ہوسکا -

دوسرا منصوبہ:

دوسرا پنج‌ساله منصوبہ مرتب کرنے میں بنیادی طور پر یہ بات سامنے رکھی گئی تھی کہ بالائی امور اور بنیادی صنعتوں کی ترقی میں جو کمی رہ گئی ہے اسے دور کیا جائے - اس لحاظ سے ہم دوسرے منصوبہ کو پہلے منصوبہ کا ایک تسلسل قرار دے سکتے ہیں - لیکن ایک اہم پہلو کے اعتبار سے دوسرے منصوبہ میں پہلے منصوبہ سے بالکل مختلف پالیسی اختیار کی گئی - اوپر ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ پہلے منصوبہ نے اوّلین اہمیت زرعی ترقی کو دی تھی کیوں‌کہ اسے معیشت کے صنعتی نمو کی بنیادی شرط قرار دیا گیا تھا - ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ زرعی پیداوار میں مقررہ ہدف سے آگے نکل جانا منصوبہ بندی کے نتائج کا نہیں بلکہ موسمی ہواؤں کی سازگاری کا فیض تھا - اس حقیقت کے پیش نظر ضروری تھا کہ دوسرے منصوبہ کے تحت بھی زرعی ترقی کے لئے کچھ جدوجہد جاری رکھی جاتی - لیکن یہ جدوجہد جاری نہیں رکھی گئی - غالباً

منصوبہ بندی کمیشن نے یہ سمجھ لیا کہ پہلا منصوبہ پوری طرح کامیاب رہا ہے اور اس نے صنعتی ترقی کے ایک جرأت مندانہ منصوبہ کے لئے ضروری بنیادیں فراہم کردی ہیں۔

ملک کی طویل المیعاد صنعتی ترقی کے پیش نظر ضروری سمجھا گیا کہ دوسرے منصوبہ میں بنیادی صنعتوں کی ترقی کو بہت زیادہ اہمیت دی جائے۔ ہم سب جانتے ہیں کہ دوسرا منصوبہ اس خاکہ پر مبنی تھا جو پروفیسر مہالانوبس (Prof. Mahalonobis) نے پیش کیا تھا (جسے موصوف نے ان متعدد بیرونی اور ہندوستانی ماہرین معاشیات کے تعاون سے تیار کیا تھا جنھیں انڈین اسٹیٹسٹیکل انسٹی ٹیوٹ (Indian Statistical Institute) میں بلایا گیا تھا) یہ خاکہ اس نقشۂ نمو کی بنیاد پر مرتب کیا گیا تھا جسے پروفیسر مہالانوبس نے رسالۂ «سنکھیا» (The Sankhaya) کی جلد ۱۶ میں تفصیل سے پیش کیا ہے۔ یہ نقشہ ریاضی کی زبان میں پیش کیا گیا ہے اور ہمارے لئے اس کی تفصیلات میں جانا چنداں ضروری نہیں۔ اپنی ایک تصنیف میں میں نے قدرے تفصیل سے اس نقشہ کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ اس نقشہ کا بنیادی تصور بہت سادہ ہے۔ یعنی یہ کہ مدت طویل میں معیشت کی ترقی کی شرح، شرح شغل اصل میں اضافہ کا تفاعل ہے۔ نیز یہ کہ شرح شغل اصل جتنی زیادہ ہوگی، عرصۂ مختصر میں اتنی ہی کم آمدنی حاصل ہوسکے گی، لیکن ایک فیصلہ کن دور گذر جانے کے بعد حصول آمدنی کی رفتار اتنی ہی تیزی سے بڑھنے لگے گی۔ یہ تصور بہرنوع، بام باورک (Boehm Bawerk) کی اس بات کا ایک نئے پیرایہ میں اعادہ ہے کہ پیدائش کے بالواسطہ طریقے مفید بھی ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ بعض مضرتیں بھی وابستہ ہیں۔ فائدہ یہ ہے کہ وہ زیادہ پیدا آور ہوتے ہیں، اور مضرّت کا پہلو یہ ہے کہ یہ طریقے طوالت طلب ہوتے ہیں اور بڑھی ہوئی پیدا آوری کچھ عرصہ گذرجانے کے بعد ہی میسر آتی ہے۔ اس بات سے خود بخود یہ لازم آتا ہے کہ یہ بالواسطہ طریقہ جتنا زیادہ طویل ہو، ہمارے پاس اتنی ہی زیادہ اشیاء پہلے سے مہیا ہونی چاہئیں تاکہ ہم اس میں سے عوامل پیدائش کو معاوضے دے سکیں۔ معاوضوں سے ہماری مراد صرف مالی معاوضے نہیں بلکہ اصل اشیاء کی شکل میں معاوضے ہیں۔ زیادہ واضح الفاظ میں، ضروری ہے کہ ہمارے پاس غذائی اجناس اور اشیاء صرف کی اتنی وافر رسد موجود ہو کہ اس کے سہارے عوامل پیدائش کا گذارا ہوسکے۔

معلوم ہوتا ہے کہ مہالانوبس نے کسی حد تک یہ بات محسوس کرلی تھی کیونکہ انہوں نے لکھا ہے ہندوستان میں صحیح پالیسی یہ ہوگی کہ صرف اور شغل اصل دونوں

میں اضافہ کیا جائے ۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جو رقمیں ہمیں شغل اصل کے لئے مل سکتی ہیں ان کا بیشتر حصہ بنیادی صنعتوں کی ترقی کے لئے اگانا ہوگا ۔ سامان اصل کے دائرہ میں یہ بڑھتا ہوا شغل اصل نئی قوتِ خرید کو جنم دے گا اور اس طرح اشیاء صرف کی نئی طلب پیدا ہوگی ۔ ان کے خیال کے مطابق اس نئی طلب کو پورا کرنے کی شکل یہ ہے کہ مجموعی قومی سرمایہ میں سے جو کچھ بھی باقی بچا ہو اُسے چھوٹے پیمانہ کی صنعتوں میں لگایا جائے جو اس بڑھتی ہوئی طلب کی تکمیل کے لئے کافی سامان پیدا کردیں گی ۔ لیکن اس بات کے پیچھے یہ مفروضہ کام کر رہا ہے کہ زرعی پیداواروں کی رسد بہت زیادہ تغیرپذیری (Elasticity) کی حامل ہے ۔ در اصل مہالانوبس نے زرعی پیداوار کی طرف کوئی توجہ نہیں کی ۔ کسی حد تک اس کا سبب یہ تھا کہ وہ بھی یہی سمجھتے ہیں کہ پہلے منصوبہ نے اس سلسلہ میں ضروری کام انجام دے دیا ہے ۔ لیکن یہ توقعات غلط ثابت ہوئیں اور جیسے ہی دوسرے منصوبہ پر عملدرآمد شروع ہوا غذائی قلت کا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا جیسا کہ آئندہ تفصیل سے زیر بحث آئے گا ۔ اس کے نتیجہ میں بیرونی ادائگیوں (Balance of Payments) کا توازن بگڑ گیا کیونکہ بھاری مقدار میں غلہ برآمد کرنا پڑا جس کا ہمارے تجارتی داموں پر برا اثر پڑا ۔

اگر بات محض اتنی ہی ہوتی کہ مہالانوبس نے بھی منصوبہ بندی کمیشن کے دوسرے ارکان کی طرح پہلے پنج سالہ منصوبہ کے کارناموں کو بہت زیادہ اطمینان‌بخش سمجھ لیا تھا تو اسے غلطی ہونے کے باوجود نسبتاً معمولی غلطی قرار دیا جاتا ۔ لیکن انہوں نے اس سے بہت آگے بڑھ کر یہ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ غذائی اجناس کی رسد میں کمی کا مسئلہ بھی، جس کے باعث بیرونی زر مبادلہ کی دشواریاں پیش آئی ہیں، صنعتی ترقی کے ذریعہ حل کیا جاسکتا ہے۔ « بیرونی زر مبادلہ کا مسئلہ اور منصوبہ بندی کے ذریعہ ترقی » نامی ایک مضمون میں انہوں نے ایک عددی مثال کے ذریعہ مسئلۂ خوراک کی مشکل حل کرنے کے مختلف طریقے واضح کئے ہیں، جن میں خود غلہ کی درآمد سے لے کر ایسی مشینیں خود پیدا کرنے کا طریقہ شامل ہے جو غلہ کی پیدائش میں اضافہ کرسکیں گی ۔ بالآخر انہوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ:

> « حاصل کلام یہ کہ آبادی میں ۵ کروڑ افراد سالانہ کی شرح سے جو اضافہ ہورہا ہے اس کو خوراک بہم پہنچانے کے لئے ہر سال مزید ۷۰۰,۰۰۰ ٹن غذائی اجناس درکار ہوں گی، جن کو درآمد کرنے

کے لئے پانچ سال کی مدت میں مجموعی طور پر ٤٥٠ کروڑ روپیے کے بقدر بیرونی زر مبادلہ کی ضرورت پڑے گی - اگر ہر سال ۳۵۰،۰۰۰ ٹن آمونیم سلفیٹ باھر سے منگوا لیا جایا کرے تو یہ لاگت کم کرکے ۱۳۵ کروڑ تک لائی جاسکتی ھے، بشرطیکہ ہر سال کی فصل کے لئے امونیم سلفیٹ منگوانے کا انتظام اُس سے دو سال پہلے ھی کرلیا جائے - اِس لاگت کو کم کرکے پانچ سال کی مدت کے لئے ۱۰۰ کروڑ کیا جاسکتا ھے (جس میں سے صرف ٦۰ کروڑ بیرونی زر مبادلہ کی شکل میں درکار ہوگا،) بشرطیکہ کھاد بنانے کا ایک نیا کارخانہ قائم کرلیا جائے جو ۳۵۰،۰۰۰ ٹن سالانہ پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ البتہ اس کارخانہ کے قیام کا فیصلہ اس فصل سے چار پانچ برس پہلے کرنا ہوگا جس کے لئے کھاد کا استعمال مقصود ہو - ہندوستان میں بھاری مشینیں بنانے والے ایک ایسے کارخانے کے چلانے کے اخراجات جو ہر سال ۳۵۰،۰۰۰ ٹن پیدا کرنے کی صلاحیت کا حامل کھاد بنانے کا ایک کارخانہ تیار کرسکتا ہو، صرف ۱۲ تا ۱۵ کروڑ ہوں گے، اور اس میں بیرونی زر مبادلہ کا حصہ شاید صرف ۸ تا ۱۰ کروڑ ہوگا۔ اس طرح کے کسی کارخانہ کے قیام کا فیصلہ صرف ایک ھی بار کرنا ہوگا، لیکن یہ فیصلہ اُس فصل کے زمانے سے آٹھ دس سال پہلے کرلینا ہوگا جس میں کھاد کا استعمال مقصود ہو -» (ایشین اسٹڈیز : جنوری سنہ ۱۹۵۹ع - صفحہ ۱۳)

بڑے تعجب کی بات ھے کہ یہ واضح کردینے کے بعد بھی کہ یہ فیصلہ اس فصل سے آٹھ دس سال پہلے کرلینا ہوگا جس میں کھاد استعمال کرنی ہو، پروفیسر مہالانوبس نے یہ نہیں سوچا کہ ان آٹھ دس سالوں میں کیا ہوگا؟ عوام صرف اس بنا پر آٹھ دس سال بغیر خوراک کے نہیں گذار سکتے کہ کھاد بنانے کی مشینیں بنانے والی مشینوں کے لئے بیرونی زر مبادلہ کی ضرورت صرف ۱۰ تا ۱۲ کروڑ روپیے ھے! بام باورک نے جس مضر پہلو کی طرف اشارہ کیا ھے وہ یہاں ابھر کر سامنے آجاتا ھے - پیدائش کے بالواسطہ طریقوں کے طوالت‌طلب ہونے کے باعث یہ ضروری ھے کہ پیدائش

کے بالواسطہ طریقے کے آغاز اور تیارشدہ اشیاءِ صرف کی شکل میں اس کے نتائج کے حصول کے درمیان گذرنے والی مدت کے لئے اشیاء صرف مہیا کر رکھی جائیں -

پروفیسر مہالانوبس کے بیان کا دوسرا بڑا سقم محنت کی رسد (Labour Supply) سے متعلق ہے- اس میں یہ مفروضہ مضمر ہے کہ محنت کی رسد لا محدود تغیر پذیری کی حامل ہے ؛ لہٰذا جہاں تک سامان اصل پیدا کرنے والی صنعتوں کی توسیع پیدائش کا تعلق ہے یہ عنصر کوئی تنگی نہیں پیدا کرسکتا - بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں جب کہ بے روزگاری اور کم روزگاری کا مسئلہ اتنی شدت اختیار کرچکا ہے ، یہ مفروضہ خاصا معقول ہے - بات بظاہر متنا قض معلوم ہوگی لیکن یہ مفروضہ ہرگز درست نہیں کہ ہندوستان میں محنت کی رسد لامحدود تغیرپذیری کی حامل ہے - مگر یہ تناقض رفع ہوجائے گا اگر ہم یہ حقیقت بھی سامنے رکھیں کہ کسی ملک کی پیداواری ساخت (Productive Structure) کو محض فاضل انسانی قوت کی نہیں بلکہ مشاق و ہنرمند، تربیت یافتہ، منضبط، اور مطمئین اعلیٰ درجہ کے مزدوروں اور تنظیمی صلاحیت رکھنے والے افراد کی ضرورت ہوتی ہے - شاید ہی کسی کو اِس سے انکار ہو کہ ایسے مزدوروں کی فراھمی کے لئے پہلے بہت سا سرمایہ خود انسانوں کی تعلیم و تربیت اور ترقی میں لگانا پڑے گا - ڈاکٹر ذاکرحسین نے اپنی کتاب سرمایہ داری پر چند لکچر (Capitalism — An Essay in Understanding) میں یہ لکھا ہے کہ متعدد مغربی ممالک میں صنعتی انقلاب کے زمانہ میں یہ ظاہری تضاد دیکھنے میں آیا ہے کہ ایک طرف بہت سی فاضل قوتِ محنت موجود ہوتی ہے اور دوسری طرف صنعتی محنت کی قوت کم یاب ہوتی ہے - انہوں نے بالکل ٹھیک لکھا ہے کہ اس تضاد کے حل کے لئے اس تعلیمی اور سماجی پس منظر پر غور کرنا چاہئے جو کسی ملک کی صنعتی ترقی کے لئے درکاد ہوتا ہے -

یہ بحث ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ قومی سرمایہ کو زیادہ تر بنیادی بھاری صنعتوں میں لگانے کی پالیسی اختیار کرکے صنعتی ترقی کے جس زیادہ جرأت مندانہ اور بھاری پروگرام کا آغاز کیا جاچکا ہے اس سے پہلے ہمیں زرعی دائرہ (Agricultural Sector) کی ترقی کی طرف کچھ اور توجہ کرنی چاہئے تھی اور ساتھ ہی اس انسانی سرمایہ کی ترقی کا بندوبست کرنا چاہئے تھا جو صنعت کی ترقی کے لئے لازمی طور پر درکار ہے -

بہر حال ایسا نہیں کیا گیا، اور دوسرے منصوبہ میں تیز رفتار صنعتی ترقی کی

خاطر اہمیتوں کی سابق ترتیب بدل دی گئی ۔ یہ خیال کیا گیا کہ تیز رفتار صنعتی ترقی، اور معیشت میں تنوع پیدا کرنا ترقی کا جوہر ہیں ۔ اس غرض کے تحت یہ ضروری سمجھا گیا کہ مزید ترقی کے لئے جو مشینیں درکار ہیں انہیں پیدا کرنے والی بنیادی صنعتوں کو ترقی دینی چاہئے ۔ ذیل کی جدول پہلے اور دوسرے منصوبہ میں مصارف کی مدوار تقسیم سامنے لاتی ہے ۔ اس سے یہ معلوم ہوسکے گا کہ پہلے منصوبے کی بہ نسبت دوسرے منصوبہ میں ترجیحات کی ترتیب میں تبدیلی کا رخ کیا تھا ۔

مدات	پہلا پنج سالہ منصوبہ مجموعی رقوم (کروڑ روپے)	فی صد	دوسرا پنج سالہ منصوبہ مجموعی رقوم (کروڑ روپے)	فی صد	خانہ نمبر ٤ میں خانہ نمبر ۲ کی نسبت فی صد اضافہ
۱	۲	۳	٤	٥	٦
زراعت اور آبادیاتی ترقی	۳٥۷	۱٥ء۱	٥٦۸	۱۱ء۸	٥۹ء۱
آب پاشی اور بجلی کی طاقت	٦٦۱	۲۸ء۱	۹۱۳	۱۹ء۰	۳۸ء۱
صنعت اور معدنیات	۱۷۹	۷ء٦	۸۹۰	۱۸ء٥	۳۹۷ء۲
حمل و نقل اور رسل و رسائل	٥٥۷	۲۳ء٦	۱۳۸٥	۲۸ء۹	۱٤۸ء۷
سماجی خدمات	٥۳۳	۲۲ء٦	۹٤٥	۱۹ء۷	۷۷ء۳
متفرقات	٦۹	۳ء۰	۹۹	۲ء۱	٤۳ء٥
میزان	۲۳٥٦	۱۰۰ء۰	٤۰۸۰ء۰	۱۰۰ء۰	

پہلے اور دوسرے منصوبہ میں ترجیحات کی ترتیب کے تقابلی مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اگرچہ ترقی کی تمام بڑی بڑی مدوں کے اخراجات میں اضافہ ہوا ہے لیکن اس کا سبب یہ ہے کہ دوسرے منصوبہ میں پہلے منصوبہ سے بہت بڑے پیمانہ پر، یعنی دو چند سے زائد، مصارف تجویز کئے گئے ہیں ۔ اصل اضافہ صنعت و معدنیات اور حمل و نقل اور رسل و رسائل میں ہوا ہے ۔ ان مدوں کے مصارف سابق سے بالترتیب ۳۹۷ء۲ فی صدی اور ۱٤۸ء۷ فی صدی زیادہ کردیئے گئے ہیں۔البتہ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ صنعت و معدنیات کے اخراجات میں تقریباً چار گنا اضافہ کا بڑا سبب یہ ہے کہ پہلے منصوبہ میں ان امور پر بہت کم اخراجات کیے جاسکے تھے ۔ اس چار گنا اضافہ سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ دوسرے منصوبہ میں صنعتی ترقی کو کتنی زیادہ اہمیت دی گئی ہے ۔ دوسری قابل لحاظ

بات یہ ہے کہ اگرچہ اضافی طور پر صنعت و معدنیات کی مد میں غیرمعمولی اضافہ کیا گیا ہے لیکن مقدار کے اعتبار سے سب سے زیادہ اخراجات حمل و نقل اور رسل و رسائل کے لئے تجویز کئے گئے ہیں۔ دوسرے منصوبہ کے تحت حمل و نقل کے اخراجات کی مزید تفصیلات کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ سب سے زیادہ اضافہ ریلوے کے مصارف میں ہوا ہے۔ پہلے منصوبہ میں ریلوے کے لئے ۲٦۸ کروڑ رکھا گیا تھا اور دوسرے میں ۹۰۰ کروڑ رکھا گیا۔ اسی طرح صنعت و معدنیات کے مصارف کی ذیلی تقسیم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ اضافہ معدنی ترقی کے سلسلہ میں کیا گیا ہے۔ اس کے لیے پہلے منصوبہ میں صرف ایک کروڑ رکھا گیا تھا اور دوسرے منصوبہ میں ۷۳ کروڑ رکھا گیا ہے۔ صنعت و معدنیات کے میدان میں مقدار کے اعتبار سے سب سے بڑا اضافہ بڑے پیمانہ کی بنیادی صنعتوں کے لئے تجویز ہوا ہے، جن پر دوسرے منصوبہ میں ٦۱۷ کروڑ کا صرفہ تجویز کیا گیا ہے۔

دوسرے اور پہلے منصوبہ میں پیدائش کے مادی اہداف (Physical Targets) کے تقابلی مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ پہلے منصوبہ کی بہ نسبت دوسرے منصوبہ میں زرعی پیداوار میں جو فیصدی اضافہ مقصود قرار دیا گیا تھا وہ ناقابل لحاظ ہے۔ اس کی بنیاد محض اس خیال پر ہے کہ پہلے منصوبہ نے اس سلسلہ میں بنیادی کام کردیا ہے۔ اس کے برعکس معدنیات اور بڑے پیمانہ کی صنعتوں میں پیداوار کے مادی اہداف کو بلند تر کرنے پر بہت زیادہ زور دیا گیا تھا۔ ایک ایسے ملک میں جہاں آبادی بہت زیادہ ہو، اور مسلسل بڑھ رہی ہو، زرعی پیداوار کو نسبتاً نظر انداز کردینے کی وجہ سے مستقبل میں مشکلات کا رو نما ہونا ایک قدرتی امر ہے۔ مزید برآں، کمیشن سے اشیاء صرف کی طلب میں اُس اضافہ کا اندازہ لگانے میں بھی غلطی ہوئی جو معدنیات اور بڑے پیمانہ کی صنعتوں میں شغل اصل کے باعث ہونے والا تھا۔ ایسا نہیں کہ منصوبہ بندی کمیشن کو اس کا احساس نہ رہا ہو۔ دوسرے منصوبہ سے ذیل کا اقتباس یہ ظاہر کرتا ہے کہ کم ازکم جزئی طور پر اُسے مسئلہ کی نزاکت کا احساس تھا۔

> «ایک بڑے ترقیاتی پروگرام میں افراط زر کا جو دباؤ مضمر ہے اس سے تحفظ کی خاطر حکومت کے لئے یہ ضروری ہے کہ غذائی اجناس کا ایک وافر ذخیرہ محفوظ کر رکھے تاکہ کبھی سخت حالات رو نما ہوں تو ان کا مقابلہ سرعت کے ساتھ اور موثر طور پر کیا جاسکے»۔

اصولی طور پر یہ بات صرف غذائی اجناس پر نہیں بلکہ اہم خام اجناس اور چند دوسری اشیاء صرف پر بھی صادق آتی ہے» ۔ (صفحہ ٤٠)

بہر صورت، اس طرف سے غفلت برتی گئی، کیونکہ منصوبہ بندی کمیشن نے یہ محسوس کیا کہ ہندوستان کی معیشت کی ترقی کے طویل المیعاد مصالح اس بات کے متقاضی ہیں کہ بنیادی بھاری صنعتوں کو ترقی دی جائے ۔ دوسرے منصوبہ میں جن چار مشہور مقاصد کا ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہیں :

ا—آمدنی میں معتدبہ اضافہ، تاکہ ملک کے معیار زندگی کو بلند کیا جاسکے ۔

ب—تیز رفتار صنعتی ترقی، جس میں بنیادی اور بھاری صنعتوں کو زیادہ اہمیت دی جائے گی ۔

ج—مواقع روزگار میں زبردست توسیع ۔

د—آمدنی اور دولت میں عدم مساوات کو کم کرنا، اور معاشی قوت کی زیادہ ہموار تقسیم عمل میں لانا ۔

یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ منصوبہ بندی کمیشن نے ان مقاصد کو ایک دوسرے کا تتمہ قرار دیا ہے ۔ مذکورۂ بالا چاروں مقاصد کے بیان کے بعد منصوبہ بندی کمیشن کہتا ہے :

«یہ مقاصد باہم مربوط ہیں ۔ قومی آمدنی میں معتدبہ اضافہ اور معیار زندگی میں نمایاں ترقی، پیدایش اور شغل اصل میں معتدبہ اضافوں کے بغیر نہیں حاصل کی جا سکتی ۔ اس غرض کی تکمیل کے لئے اقتصادی اور سماجی بالائی امور کا اہتمام و استحکام، معدنیات کی دریافت و ترقی، اور فولاد، مشین بنانے کے کارخانے، کوئلا اور ثقیل کیمیاوی مرکبات پیدا کرنےوالی بنیادی صنعتوں کو آگے بڑھانا فیصلہ‌کن اہمیت کا حامل ہے ۔ ان تمام سمتوں میں بیک وقت آگے بڑھنے کے لئے ضروری ہے کہ موجودہ انسانی قوتوں اور قدرتی وسائل سے بیش از بیش فائدہ اُٹھایا جائے ۔ جس ملک میں انسانی قوتوں کی نسبتاً بہتات ہو وہاں مواقع روزگار کی توسیع بذات خود ایک اہم مقصد بن جاتی ہے ۔ مزید برآں، ترقی کے عمل

اور انداز میں چند بنیادی سماجی قدروں اور مقاصد کا بھی انعکاس ہونا چاہئیے ۔ ترقی کے نتیجہ میں معاشی اور سماجی عدم مساوات میں کمی آنی چاہئیے ، اور ترقی کا عمل جمہوری ذرائع سے اور جمہوری طریق‌کار کے ساتھ انجام پانا چاہئیے ۔ معاشی مقاصد کو سماجی مقاصد سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا اور مقاصد و ذرائع کی ہم‌آہنگی بھی ضروری ہے ۔ ایک جمہوری سماج اُسی صورت میں پوری جد و جہد کر سکتا ہے جب کہ ترقی کا منصوبہ عوام کے معقول میلانات اور مطالبات کا آئنہ دار ہو ۔ » (ص ٢٤ ـ ٢٥)

طویل المیعاد نقطۂ نظر سے یہ مقاصد بلا شبہ ایک دوسرے کا تتمہ ہیں ، لیکن منصوبہ بندی کمیشن کی یہ بات تسلیم کرنا بہت مشکل ہے کہ دوسرے پنج‌ساله منصوبہ کی مختصر مدت میں بھی ان کے درمیان اس طرح کا ربط پایا جائے‌گا ۔ مثال کے طور پر بھاری صنعتوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ شغل اصل کے لئے مناسب وسائل کو دوسرے کاموں کے بجائے سامان اصل پیدا کرنے والی صنعتوں میں لگایا جائے ۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اشیاء صرف تیار کرنے والی صنعتوں کی ترقی کے لیے تھوڑے ہی وسائل باقی بچیں‌گے ۔ معلوم ہوا کہ اگر بنیادی صنعتوں کو اولیت کا درجہ دیا جائے تو عرصۂ مختصر میں اس کا نتیجہ یہی ہو سکتا ہے کہ عوام کا معیار زندگی پست‌تر ہوجائے ۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ایک فیصلہ‌کن مدت گذر جانے کے بعد، جب اس سامان اصل کو اشیاء صرف پیدا کرنے کی خاطر استعمال کیا جا سکے‌گا، تو اشیاء صرف کی بہتات ہو جائے ۔ لہذا ملک کے معیار زندگی کو بلند کرنے اور بھاری صنعتوں کو اہمیت دینے کے درمیان تتمہ کا رشتہ تسلیم کرنا دشوار ہے ۔ شغل اصل کے قابل بقیہ وسائل کو گھریلو صنعتوں میں لگاکر مواقع روزگار میں توسیع کی جاسکتی ہے ۔ لیکن اس سے تیز رفتار صنعتی ترقی کے عمل میں رکاوٹ پیدا ہوگی ، کیونکہ سامان اصل (Capital Good) پیدا کرنے‌والی صنعتوں کی خاطر گھریلو صنعتوں سے شغل اصل کے لئے بہت سے فاضل وسائل نہیں حاصل کئے جا سکیں‌گے ۔ آخری مقصد یعنی آمدنی اور دولت میں عدم مساوات کو کم کرنے اور معاشی قوت کی زیادہ ہموار تقسیم عمل میں لانے کو مجملاً « سماج کے سوشلسٹ نقشہ » (Socialistic Pattern of Society) سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ سماج کے سوشلسٹ نقشہ کا حصول ایک اچھا مقصد ہے اور ضرور اختیار کیا جانا

چاھئے ۔ لیکن ھندوستان کے موجودہ حالات کے پیش نظر اس کا مطلب یہ نہیں کہ ترقی کے عمل کے آغاز ھی میں آمدنی کی زیادہ مساوی تقسیم عمل میں لائی جائے یا زیادہ سے زیادہ صنعتوں کو قومی ملکیت قرار دے دیا جائے ۔ ھمارے وزیر اعظم نے ۱۱ مئی ۱۹۵۸ع کو آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے ایک غیر رسمی جلسہ میں تقریر کرتے ہوئے ٹھیک کہا ھے کہ :

« بعض لوگوں کے نزدیک سوشلزم دو چیزوں سے عبارت ھے ۔ اولاً تقسیم دولت، جس کے معنی یہ ھیں کہ جن لوگوں کے پاس بہت زیادہ روپیہ ھو ان کی جیبیں تراش لی جائیں ۔ ثانیاً قومی ملکیت قرار دینا ۔ یہ دونوں مقاصد پسندیدہ ھیں ۔ لیکن دونوں میں سے کوئی بھی بذات خود سو شلزم نہیں ھے ۔ نظام پیدائش کو مجروح کرکے تقسیم دولت عمل مین لانے کی ہر کوشش غلط ھے ۔ ایسا کرنا خود کو کمزور کرلینے کے مترادف ھوگا ۔ سوشلزم کی بنیاد دراصل دولت کی فراوانی ھے ۔ افلاس میں سوشلزم ناممکن ھے، لہذا مساوات عمل میں لانے کا کام تدریجی طور پر کرنا ھوگا ۔ دوسرا مسئلہ قومی ملکیت قرار دینے کا ھے ۔ میرا خیال ھے کہ کسی چیز کو اس وقت تک قومی ملکیت قرار دینا خطرناک ھے جب تک ھم اس کو قرینے سے چلانے کے قابل نہ ھوجائیں ۔ قومی ملکیت قرار دینے کے لئے ھمیں حسن انتخاب سے کام لینا ھوگا ۔ مجھے یہ بالکل پسند نہیں کہ ریاست ھر چیز پر حاوی ھو جاے، کیونکہ میں انفرادی آزادی کو بھی ایک قدر سمجھتا ھوں ۔ مجھے وہ ریاستی سوشلزم ھرگز نہیں چاھئے جس میں ریاست مختارِ کل ھوتی ھے اور تقریباً ساری سرگرمیوں میں مداخلت کرنے لگتی ھے ۔ ریاست سیاسی طور پر یقیناً بہت طاقتور ھے ۔ لیکن اگر آپ اسے معاشی طور پر بھی بہت زیادہ طاقتور بنا دینگے تو وہ اختیارات کا مرکز و مجموعہ بن کر رہ جائے گی ۔

« اسی وجہ سے میں معاشی قوت کی لامرکزیت پسند کرتا ھوں ۔ ظاھر ھے کہ ھم لوھے، فولاد، ریلوے انجنوں اور اس قسم کی دوسری بڑی صنعتوں کو لامرکزی نہیں بنا سکتے ۔ لیکن یہ ضرور ممکن ھے

کہ ' ریاست کی عمومی ضابطہ بندی کے تحت رہتے ہوئے ، صنعتوں کی چھوٹی چھوٹی اکائیاں قائم کی جائیں اور جہاں تک ممکن ہو اُنہیں باہمی تعاون کے اُصول پر چلایا جائے - بہر حال میں اس سلسلے میں بندھے ٹکے نظریات کا غلام نہیں - بلکہ ہمیں اپنے عملی تجربات خود . حاصل کرنے ہیں اور اپنے سیکھے ہوئے انداز پر آگے بڑھنا ہے -» (آل انڈیا کانگریس کمیٹی ایکونامک ریویو ، ج ۱۰ ! شمارہ ۲ ص۴-۱۵ مئی۵۸ع)

ظاہر ہے کہ دولت اور آمدنی میں عدم مساوات کو کم کرنا قومی آمدنی میں اضافہ اور تیز رفتار صنعتی ترقی کے ساتھ ہم‌آہنگ نہیں -

منصوبہ کا دوسرا دلچسپ پہلو یہ تھا کہ اس کی مالی ضروریات کی تکمیل کے سلسلہ میں ایک خلا رہ گیا تھا جس میں سے ۱۲۰۰ کروڑ خسارہ کی مالیات (Deficit Financing) کا طریقہ اختیار کرکے پورا کرنا طے کیا گیا تھا - پہلے منصوبے کے آخری دور میں ترقیاتی اخراجات میں تیزی سے اضافہ ہونے کے سبب قیمتیں پہلے ہی کافی چڑھ چکی تھیں - غذائی اجناس اور دوسری ضروری اشیاء صرف میں دوسرے منصوبہ کے شروع ہی سے جو کمی تھی اس کے نتیجہ میں ملک کے اندر قیمتیں بڑھنا شروع ہوگئیں ' اور بیرونی تجارت کے سلسلہ میں بیرونی زر مبادلہ کی مشکلات رونما ہوئیں - حکومت کے حساب میں سامان اصل کی بڑھتی ہوئی در آمد نے بیرونی زر مبادلہ کا توازن بگاڑ دیا اور منصوبہ شروع ہونے کے دو ہی سال بعد صاف طور پر محسوس کرلیا گیاکہ اصل منصوبہ پر عمل جاری رکھنا ناممکن ہے - بیرونی توازن ادائگی کے سلسلہ میں جو نازک حالت رو نما ہوئی وہ زیادہ تر اس بات کا نتیجہ تھی کہ غذائی اجناس کم پیدا ہوئیں ' بعض اسکیموں میں جتنا زر مبادلہ در کار تھا اس کا اندازہ واقعی سے کم لگایا گیا ' اور بعد کے مراحل میں متعدد ایسی اسکیموں کو بھی منصوبہ میں شامل کرلیا گیا جو فوری اہمیت کی حامل نظر آئیں - اس دشواری نے ملک کے اندر اشیاء ، بالخصوص غذائی اجناس ' کی بڑھتی ہوئی قیمتوں کے ساتھ مل کر منصوبہ کی لاگت میں کافی اضافہ کردیا . مثال کے طور پر یہ معلوم ہوا کہ عام طور پر قیمتوں کے بڑھ جانے کے سبب سے منصوبہ کی مجموعی لاگت میں ۴۷۰ کروڑ روپیے کا اضافہ ہوگیا ہے - چند اسکیموں کی لاگت کا اندازہ اصل سے کم لگایا گیا تھا - اس غلطی کی اصلاح کی گئی تو معلوم ہوا کہ اس بنا پر بھی منصوبہ کی مجموعی لاگت میں ۲۸۵ کروڑ کا اضافہ کرنا ہوگا - بعد کے مراحل میں جو اسکیمیں فوری اہمیت کی حامل سمجھ کر منصوبہ

میں شامل کرلی گئی تھیں ان کے سبب سے بھی لاگت میں ١٩٥ کروڑ کا اضافہ ہوگیا ۔ اس طرح یہ بات سامنے آئی کہ اصل منصوبہ کے مادی اہداف کے حصول کی خاطر ٤٨٠٠ کروڑ کا جو منصوبہ بنایا گیا تھا اس کی مالی لاگت اب ٥٧٥٠ کروڑ ہوگی۔ چنانچہ منصوبہ بندی کمیشن نے مئی سنہ ٥٨ع میں پارلیمنٹ اور نیشنل ڈیویلوپمنٹ کونسل کو دوسرے پنج سالہ منصوبہ کے جائزہ اور امکانات کے سلسلہ میں جو قرار داد پیش کی اس میں یہ تجویز کیا گیا کہ اگر لاگت میں اضافہ کے باوجود بھی منصوبہ ٤٨٠٠ کروڑ سے آگے بڑھانا مناسب نہ سمجھا جائے تو وسائل کی تقسیم پر ذیل کی جدول کے مطابق نظر ثانی کرنی ہوگی ۔

مدات	اصل منصوبہ صرفہ (کروڑ روپیے)	فی صد	ترمیم شدہ صرفہ (کروڑ روپیے)	فی صد
زراعت اور آبادیاتی ترقی	٥٦٨	١١٫٨	٥٦٨	١١٫٨
آب پاشی اور بجلی کی طاقت	٩١٣	١٩٫٠	٨٦٠	١٧٫٩
دیہی اور چھوٹے پیمانہ کی صنعتیں	٢٠٠	٤٫٢	٢٠٠	٤٫٢
مشینی صنعتیں اور معدنیات	٦٩٠	١٤٫٤	٨٨٠	١٨٫٤
حمل و نقل اور رسل و رسائل	١٣٨٥	٢٨٫٩	١٣٤٥	٢٨٫٠
سماجی خدمات	٩٤٥	١٩٫٧	٨٦٣	١٨٫٠
متفرقات	٩٩	٢٫٠	٨٤	١٫٧
میزان	٤٨٠٠	١٠٠٫٠	٤٨٠٠	١٠٠٫٠

واضح رہے کہ مالی منصوبہ کو بدستور ٤٨٠٠ کروڑ رکھنے کا مطلب یہ ہوتا کہ سابق مادی اہداف میں ١٣ فی صدی تخفیف عمل میں آگئی ۔ لیکن چونکہ وسائل کی کمی کے پیش نظر ٤٨٠٠ کروڑ کے اصل منصوبہ کو برقرار رکھنا ممکن نہیں تھا لہٰذا منصوبہ بندی کمیشن نے مناسب سمجھا کہ منصوبہ کے مجموعی اخراجات میں ٣٠٠ کروڑ کی کمی کردی جائے ، اور اس طرح اسے گھٹا کر ٤٥٠٠ کروڑ کردیا جائے ۔ منصوبہ کے تخفیف شدہ مصارف ، یعنی ٤٥٠٠ کروڑ کی مدوار تقسیم درج ذیل ہے ۔

مدات	اصل منصوبہ صرفہ (کروڑ روپیے)	فی صد	ترمیم شدہ صرفہ (کروڑ روپیے)	فی صد
زراعت اور آبادیاتی ترقی	٥٦٨	١١٫٨	٥١٠	١١٫٣
آبپاشی اور بجلی کی طاقت	٩١٣	١٩٫٠	٨٢٠	١٨٫٢

دیہی اور چھوٹے پیمانہ کی صنعتیں	۲۰۰	۴۰۲	۱۶۰	۳۰۶
مشینی صنعتیں اور معدنیات	۶۹۰	۱۴۰۴	۷۹۰	۱۷۰۵
حمل و نقل اور رسل و رسائل	۱۳۸۵	۲۸۰۹	۱۳۴۰	۲۹۰۸
سماجی خدمات	۹۴۵	۱۹۰۷	۸۱۰	۱۸۰۰
متفرقات	۹۹	۲۰۰	۷۰	۱۰۶
میزان	۴۸۰۰	۱۰۰۰۰	۴۵۰۰	۱۰۰۰۰

ترمیم شدہ اعداد و شمار یہ ظاہر کرتے ھیں کہ وسائل کی تقسیم میں ترجیحات کی ترتیب کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں واقع ھوا ھے ۔ لیکن مادی اھداف کے اعتبار سے اصل منصوبہ کے مقابلہ میں ۱۹ فی‌صدی تخفیف عمل میں آگئی ۔

نیشنل ڈیویلوپمنٹ کونسل اور پارلیمنٹ نے منصوبہ بندی کمیشن کی پیش کی ھوئی ترمیم‌شدہ اسکیم پر غور و فکر کیا ۔ عام طور پر یہ محسوس کیا گیا کہ اگرچہ حقیقی وسائل کے ضروریات کی نسبت کم ھونے کے سبب یہ ممکن نہیں رہ گیا تھا کہ ۴۸۰۰ کروڑ کا سابق منصوبہ بدستور باقی رکھا جاسکے لیکن منصوبہ میں ۳۰۰ کروڑ کی تخفیف سے عوام کی ھمت شکنی ھوگی ۔ اس حقیقت کے پیش نظر کونسل نے یہ فیصلہ کیا کہ منصوبہ کو دو حصوں میں تقسیم کردیا جائے ۔ ۴۵۰۰ کروڑ کی لاگت کے پہلے حصہ ، حصۂ الف ، میں زرعی پیداوار بڑھانے کی اسکیمیں ' وہ بنیادی اسکیمیں جو منصوبہ کا قلب قرار پائی تھیں ، وہ اسکیمیں جن پر عمل در آمد کافی آگے بڑھ چکا تھا ، اور دوسری ناگزیر اسکیمیں شامل ھوں گی ۔ منصوبہ کے باقی حصہ ' یعنی حصۂ ب ، میں باقی ماندہ اسکیمیں شامل ھوں گی، جن کو وسائل میسر آنے کی صورت میں زیر عمل لایا جاسکے گا ۔

اس وقت کے بعد سے زیادہ زور منصوبہ کے پہلے حصہ کی کامیابی پر دیا جارھا ھے ۔ اور قدرتی طور پر اس کے سبب وہ دباؤ اور تناؤ کچھ کم ھوا ھے جس سے معیشت اس فیصلہ سے قبل دو چار تھی ۔ لیکن اتنا کچھ بھی ان بہت سے عطیوں ' امدادی رقوم ، اور قرضوں کے بعد ممکن ھوسکا ھے جو بین الاقوامی اداروں اور بہی خواہ حکومتوں سے حاصل کئے جاسکے ھیں ۔ ان قرضوں کا سود ادا کرتے رھنے ، اور ان کے صل کو واپس کرنے کے لئے قابل برآمد فاضلات (Exportable Surplus) کا مسئلہ ایک وسرا اھم مسئلہ ھے جس پر اس مختصر سے مضون میں گفتگو کرنا ممکن نہیں† ۔

† یہ مقالہ تیسرے منصوبہ کے مجوزہ خاکہ کے سامنے آنے سے پہلے لکھا گیا تھا ۔

مولوی نذیر احمد کے لکچر

از

ڈاکٹر محمد عُزیر صاحب، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مولوی نذیر احمد کی شہرت اُن کے اصلاحی ناولوں اور ترجمۂ قرآن مجید پر قائم ہے - وہ اُردو کے اُن مصنفوں مین ہیں جن کے احسان سے ہمارا ادب ہمیشہ گراں‌بار رہے گا - وہ ایک بلندپایہ ادیب اور صاحب طرز انشا پرداز ہیں، اور جہاں تک قبول عام کا تعلق ہے اُس عہد کا کوئی مصنف اُن سے زیادہ ہردلعزیز نہیں ہوا - اُن کی پہلی تصنیف «مراۃالعروس» جو انہوں نے اپنی بڑی بیٹی کے لئے لکھی تھی اس قدر پسند کی گئی کہ سر ولیم میور نے سردربار مصنف کو ایک ہزار روپئے بطور انعام گورمنٹ کی طرف سے اور ایک قیمتی ٹائم پیس اپنی جیب خاص سے عنایت کی - اس کتاب کو بقول مولوی نذیر احمد «لوگوں نے ایسا سر چڑھایا ہے کہ انگریزی، بنگالی، گجراتی، بھاشا، پنجابی، کشمیری زبانوں میں میرے علم و اجازت سے ترجمے کئے ہیں، اور مجھ سے بے پوچھے کسی نے ترجمہ کر لیا ہو تو وہ جانے اور اُس کا ایمان» - ہندوستان کا شاید ہی کوئی اُردو خواں گھرانا ایسا ہو جہاں یہ کتاب ہاتھوں ہاتھ نہ لی گئی ہو اور اکبری اصغری کا قصہ بار بار نہ پڑھا گیا ہو - «توبۃ النصوح» کی تصنیف پر بھی جو شروع سے آخر تک مذہبی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے گورمنٹ نے ایک ہزار روپئے اول درجے کا انعام دیا اور انعام سے بڑھ‌کر یہ کہ اسے سول سروس کے نصاب میں داخل کیا - اُن کے دوسرے ناول بھی گو شہرت عام کے لحاظ سے «مراۃالعروس» اور «توبۃ النصوح» کی حد تک نہ پہنچتے ہوں، مقبولیت میں اپنے زمانے کے کسی دوسرے مصنف کی کتابوں سے کم نہیں - جس زمانے میں انہوں نے یہ اصلاحی اور مذہبی ناول لکھے انگریزی حکومت نئی نئی ہندوستان میں قائم ہورہی تھی اور انگریزی تعلیم اور مغربی تہذیب کے حملوں سے مذہب کے پاؤں اُکھڑ رہے تھے - اس کے

باوجود ان کتابوں کا بار بار چھپنا اور ذوق و شوق سے پڑھا جانا مصنف کے زور قلم اور طرز نگارش کا کرشمہ ہے ۔ اُن سے پہلے قرآن مجید کے صرف دو ترجمے اُردو میں ہوئے تھے ۔ شاہ رفیع‌الدین صاحب کا ترجمہ تو اپنے کمال صحت کے باوصف لفظی ہونے کی وجہ سے کبھی زیادہ مقبول نہ ہو سکا ۔ شاہ عبدالقادر صاحب کا بھی جو اپنے زمانے کی فصیح اور بامحاورہ اُردو میں کیا گیا تھا سو سال سے زیادہ کی مدت میں اُس کشش سے بہت کچھ عاری ہو چکا تھا جو شروع میں اسے حاصل تھی ۔ مولوی نذیر احمد نے جب اپنا ترجمہ شائع کیا تو ان لوگوں نے جو ضرورت سے مجبور ہوکر پہلے ترجموں کو پڑھتے تھے اس نئے ترجمے میں وہ باتیں پائیں جنھیں اُن کا ذوق ادب تلاش کرتا تھا ، اور گو فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے قرآن مجید اور اسکے بہتر سے بہتر ترجمے میں بھی وہ نسبت نہیں جو آفتاب اور ذرے میں ہے ، تاہم مولوی نذیر احمد نے جس خوبی سے اپنے ذرے میں اس آفتاب کی جھلک دکھائی ہے کسی دوسرے مترجم سے آج تک نہ ہو سکا ۔ بعض محاورات کے نامناسب استعمال سے قطع‌نظر کہ یہ اُن‌کے حد سے بڑھے ہوئے شوق زباں دانی کا نتیجہ تھا مولوی نذیر احمد کا ترجمہ صحت زبان اور لطف بیان کے اعتبار سے اُردو کے تمام ترجموں میں امتیازی حیثیت رکھتا ہے ۔ «حیات‌النذیر» پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا حالی اس سلسلے میں لکھتے ہیں :

« قرآن مجید کا ترجمہ جو انھوں نے کیا ہے اس کی عام مقبولیت کا اس سے زیادہ کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ اس کی اشاعت کو سولہ برس سے زیادہ عرصہ نہیں گزرا ۔ اس قلیل مدت میں اسکے گیارہ اڈیشن مختلف صورتوں میں چھپ کر شائع ہوچکے ہیں اور کل اڈیشن کی کچھ اوپر اڑتالیس ہزار جلدیں اب تک فروخت ہو چکی ہیں اور اسکی مانگ یوماً فیوماً زیادہ ہوتی جاتی ہے ۔ اس سے بھی زیادہ اسکی قبولیت کا ثبوت یہ ہے کہ شاہ عبدالقادر صاحب کے ترجمے کو اس وقت سواسو برس کا عرصہ گزر چکا ہے اور جب مولوی نذیراحمد صاحب کے ترجمے کی اشاعت شروع ہوئی اس وقت شاہ صاحب کے ترجمے کو ایک سو نو برس گزر چکے تھے ۔ اس عرصے میں اهل سنت میں سے بظاہر کسی عالم کو نیا ترجمہ کرنے کا خیال پیدا نہیں ہوا ۔ مگر جب « ترجمۂ نذیریہ » کی اشاعت روز بروز بڑھنے لگی اور ملک کے ہر طرف سے اسکی مانگ آنی شروع ہوئی تو دفعۃً بہت سے اصحاب قرآن مجید کی خدمت یعنی مولوی نذیر احمد کی تقلید پر کمربستہ ہوگئے اور چند سال کی مدت میں متعدد جدید ترجمے چھپ کر

تیار ہوگئے ۔ مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ ان جدید ترجموں نے مسلمانوں کو کیا فائدہ پہونچایا » ۔

اچھے شعر کی ایک بڑی خوبی یہ سمجھی جاتی ہے کہ اسکی نثر کرنا چاہیں تو نہ کر سکیں ۔ یعنی الفاظ کی ترتیب وہی ہو جو نثر میں ہوتی ہے ۔ مولوی نذیراحمد کی تحریروں کی بھی یہی کیفیت ہے ۔ اُن کی کوئی کتاب اٹھا لیجیے ۔ ورق کے ورق پڑھتے چلے جائیے ۔ ایسا محسوس ہوگا کہ وہ لکھتے نہیں باتیں کر رہے ہیں ۔ تصنیف کو تکلف اور آورد سے بچانا بہت مشکل ہے ۔ مولوی نذیر احمد کی تحریریں اپنی بےساختگی اور آمد میں بول چال کا مزا رکھتی ہیں ۔ غالب نے تو صرف مراسلے کو مکالمہ بنایا تھا اور وہ بھی سب مراسلوں کو نہیں ۔ جن خطوط میں کسی علمی یا ادبی مسئلے سے بحث کی ہے وہاں انداز تحریر بالکل مولویانہ ہوگیا ہے ۔ لیکن مولوی نذیر احمد نے اپنی ہر قسم کی تحریر میں، خواہ مذہبی ہو یا علمی، معاشرتی ہو یا اصلاحی، گفتگو کی بےتکلفی اور دلاویزی شروع سے آخر تک قائم رکھی ہے ۔ کمال یہ ہے کہ عربی کے فقرے اور غیرمانوس الفاظ بھی اس بےتکلفی سے لکھتے جاتے ہیں کہ عبارت کی روانی میں ان کے خلل انداز ہونے کا احساس تک نہیں ہوتا اور فہم مطلب میں ان الفاظ اور فقروں کی اجنبیت مُخل نہیں ہونے پاتی ۔ محاورات کا جاوبیجا استعمال ضرور کہیں کہیں کھٹکتا ہے ۔ مگر اُن کا یہ شوق غالباً احساس کمتری کا نتیجہ تھا ۔ لڑکپن ہی میں وہ طالب علمی کے سلسلے سے دہلی آگئے تھے اور اسی کو اپنا وطن بنا لیا تھا ۔ لیکن ان کا اصلی وطن بجنور بلکہ بجنور کا ایک گانوں ریہڑ تھا ۔ دہلی میں رہ‌کر اُنھوں نے اپنی خداداد قابلیت سے اُردو زبان پر جو غیر معمولی قدرت حاصل کرلی تھی، خصوصاً بول‌چال کی زبان میں جو ملکہ بہم پہنچایا تھا اس کے اظہار کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیتے اور اہل زبان میں شمار ہونے کے لئے محاورات کا استعمال کثرت سے کرتے تھے ۔ مگر یہی کثرت اُن کے غیر دہلوی ہونے کی غمازی بھی کرتی تھی ۔

مولوی نذیر احمد کے ناولوں پر مختلف اعتراضات کئے گئے ہیں ۔ مثلاً یہ کہ ان میں کردار کا ارتقا نہیں پایا جاتا، وہ تصویر کا صرف ایک رخ پیش کرتے ہیں، ان میں اخلاقی اور مذہبی پہلو اتنا غالب ہوتا ہے کہ اکثر حصے وعظ کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ مگر ان کے مکالموں کو سب نے سراہا ہے، اور اس میدان میں اُردو کا کوئی

ناول‌نگار آج تک ان کا حریف نہ بن سکا - وہ حصے بھی جن کو وعظ کہا جاتا ہے اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ مقرر کی حیثیت مصنف کی حیثیت پر چھائی رہتی ہے - ایسا محسوس ہوتا ہے کہ تقریر کا ملکہ اُن کی شخصیت کا سب سے نمایاں رخ ہے اور اُن کی تمام تصنیفات در اصل اسی ملکے کا سرجوش ہیں - لیکن عرف عام میں جس کو تقریر یا خطابت کہتے ہیں اپنے اندر اُس کی غیرمعمولی استعداد کا احساس اُنھیں بہت بعد میں ہوا - اُن کی پہلی کتاب «مرأة العروس» سنہ ۱۸۶۹ع میں شائع ہوئی اور پہلا لکچر انھوں نے سنہ ۱۸۸۸ع میں دیا - یہ بیس سال کی مدت ملازمت، اور تصنیف و تالیف میں گزری اور اس دوران میں کبھی کسی مجمع عام میں تقریر کرنے کا اتفاق نہیں ہوا - وہ انڈین نیشنل کانگرس کے مخالفین میں تھے - مگر اُنھیں اس کا شکرگزار ہونا چاہئے تھا کہ اسی کی بدولت اُن کا وہ ملکۂ تقریر جو اب تک خوابیدہ پڑا ہوا تھا دفعۃً بیدار ہوگیا - دھلی کے ٹاؤن ہال میں جو تقریر کانگرس کی مخالفت میں اُنھوں نے کی وہ گویا نقیب تھی اُن تمام لکچروں کی جو آیندہ سترہ سال تک اُن کا آوازہ بلند کرتے رہے اور جن سے زیادہ دلکش اور دلچسپ لکچر اُردو زبان میں کبھی نہیں سنے گئے -

انڈین نیشنل کانگرس تین سال پہلے قائم ہوچکی تھی - سر سید اس کے طریق‌کار سے متفق نہ تھے اور اسے ہندوستانیوں کے لئے عموماً اور مسلمانوں کے لئے خصوصاً مضر یقین کرتے تھے - چنانچہ جب اُنھوں نے کانگرس کے متعلق اپنی رائے کا اظہار علی‌الاعلان کیا تو ہندوؤں کا ایک طبقہ جس میں زیادہ تر تعلقہ‌دار اور رؤسا شامل تھے اور چند اشخاص کے سوا سارے مسلمان اس سے علحدہ رہے - مسلمانوں کو کانگرس میں شرکت کی ترغیب دینے کے لئے بمبئی سے ایک صاحب بھیم جی دھلی آئے اور ٹاؤن ہال میں اُنھوں نے کانگرس کی حمایت میں لکچر دیا - اُن کی واپسی کے بعد کانگرس کے مخالفین کی طرف سے ایک دوسرا جلسہ اسی ٹاؤن ہال میں ۵ اکتوبر کو ہوا اور اس میں مولوی نذیر احمد نے اپنا پہلا لکچر دیا - اس لکچر میں اُنھوں نے بہت صاف لفظوں میں کانگرس سے اپنی مخالفت کے وجوہ بیان کئے ہیں - سب سے پہلے اُنھوں نے اپنے خیال کے مطابق کانگرس کی «اصل حقیقت» پر روشنی ڈالی اور کہا :

«مجھ کو نیشنل کانگرس کے کسی جلسے میں شریک ہونے کا اتفاق تو نہیں ہوا مگر جہاں تک اخباروں میں پڑھا اور جہاں تک لوگوں سے سنا اس کی اصل حقیقت میں نے اپنے ذہن میں یوں ٹھہرا رکھی ہے کہ انگریزی تعلیم مدتوں سے چپکے چپکے دلوں میں

شورش پیدا کررهی تهی - لوگ نوکری کے واسطے تیاری کرتے اور نوکری هی کی اُمید میں سخت سخت زحمتیں اُٹهاتے تهے - سرکار نے تعلیم پر ملکی ضرورتوں سے بہت زیادہ زور دیا جس کا ضروری نتیجه یه تها که خواستگاران نوکری کا ایک بہت بڑا کثیرالانفار گروہ پیدا ہوگیا - بے شک عقلاً محال تها که سرکار جس کی جزرسی اور کفایت شعاری بهی مشہور هے اس جم غفیر کو نوکریاں دے سکے - یوں سلسله بسلسله بڑھنے سے توقعات، توقعات سے حرمان، اور حرمان سے نارضامندی پیدا هوئی، جس کا مرادف هے نیشنل کانگرس - پس نیشنل کانگرس اس کے سوائے کچھ نہیں که چند ناکام انگریزی خواں اس پیرائے میں اپنے دلوں کے جلے پهپهولے پهوڑ رهے هیں» -

کانگرس کی یه مخالفت آج تعجب انگیز معلوم هوتی هے - مگر مولوی نذیراحمد کے سامنے سنه ١٨٥٧ع کے خونیں واقعات تهے اور غدر کی مصیبتیں وہ خود بهگت چکے تهے - تیس سال کی مدت میں وہ بدگمانی جو انگریزوں کو هندوستانیوں اور خاص طور پر مسلمانوں سے پیدا هوگئی تهی بہت کچھ دور هوچکی تهی، اور انگریزی حکومت کے مادی فوائد بهی روز بروز سامنے آتے جارهے تهے - ریل، تاربرقی، سررشتۂ تعلیم، ڈاک خانه، میونسپلٹی، سڑکیں، نهریں، بری اور بحری سفر کی آسانیاں، اخباروں کی آزادی، عدالتیں، اور سب سے بڑھ کر جان و مال کا تحفظ اور امن و امان، یه ایسی چیزیں تهیں جن سے کوئی هندوستانی انکار نہیں کرسکتا تها - مسلمانوں کو کانگرس سے الگ رکھنے کے جو خاص اسباب تهے اُن سے قطع نظر عام هندوستانیوں کا کسی ایسی تحریک میں شریک هونا، جس کی بنیاد انگریزی حکومت کی مخالفت پر هو، سرسید کے نزدیک خلاف مصلحت تها - اُنهیں خوف تها که یه تحریک سنه ١٨٥٧ع هی کے سے ایک نئے فتنے کی صورت اختیار نه کرلے - مولوی نذیراحمد کو بهی یہی خطرہ تها - چنانچه اس لکچر میں انهوں نے کہا که :

«گورمنٹ کو هماری خیرخواهی آزمانے کے بہت هی کم مواقع ملے هیں، اس لئے که اس وقت تک گورمنٹ صرف اپنے بل بوتے کے بهروسے پر حکمرانی کر رهی هے - وہ رعایا کی خوشدلی کی بڑی قدر کرتی هے اور رعایا کو رضامند رکھنے میں سعی کا کوئی دقیقه اُٹها نہیں رکهتی - مگر اُس کے فوجی انتظامات کہے دیتے هیں که گورمنٹ کو رعایا پر پورا پورا اعتماد نہیں - کیا یه بے اعتباری گورمنٹ کے دل کا کهوٹ هے ؟ اور یه گورمنٹ کا قصور هے ؟ - نہیں هرگز نہیں - هم اعتماد کو پورا هونے نہیں

دیتے ۔ سنہ ۱۸۵۷ع کے غدر میں ہندوستانی اپنا اعتبار کھو چکے تھے ۔ اگر کچھ بھی شرم اور غیرت اور عقل مصلحت اندیش ہوتی تو اس کے کفارے میں بھلا کچھ نہیں تو پچاس برس کا گونگے پیر کا تو روزہ رکھتے ۔ لیکن اخباروں میں ، مجالس میں جو کچھ بڑ بڑاتے رہے سو خیر ، نوبت بایں جا رسید کہ کانگرس نکال کھڑی کی ۔ بیچارے رئیسوں کو اچھی سوجھی تھی کہ روس کی شورش سن کر کوئی روپئے سے ، کوئی فوج سے ، کوئی اپنے ہاتھ پاؤں سے سرکار کی مدد کو آموجود ہوا ۔ اُن دنوں ولایت کے اخباروں میں ہندوستان کی خیرخواہی کی دھوم تھی ۔ میں نے دیکھا تو نہیں مگر سنا کہ انگریزوں کی باچھیں کھلی پڑتی ہیں ۔ مسکرانے لگے تھے تو ہنستے بھی ضرور ۔ اتنے میں یہ ناشدنی کمبخت کانگرس بنگالہ میں پیدا ہو پڑی اور سارا کیا دھرا ملیامیٹ کردیا ۔ اور پھر وہ ہی بے اعتبار کے بے اعتبار » ۔

مولوی نذیر احمد کے لکچروں کا مجموعہ جو اُن کے صاحبزادے مولوی بشیر الدین احمد نے مرتب کرکے دو جلدوں میں شائع کردیا تھا تقریباً بارہ سو صفحات میں سنہ ۱۸۸۸ع سے سنہ ۱۹۰۵ع تک کے چوالیس لکچروں پر مشتمل ہے ۔ سنہ ۱۹۰۵ع کے بعد مولوی صاحب نے کوئی لکچر نہیں دیا ۔ چند لکچروں کے سوا جو خاص واقعات مثلاً سرسید اور حکیم محمود خاں کی وفات سے متعلق ہیں سب مسلم ایجوکیشنل کانفرنس ، انجمن حمایت اسلام ، لاہور ، اور مدرسۂ طبیہ ، دہلی ، کے سالانہ جلسوں میں دئے گئے تھے ۔ پہلے ہی لکچر سے جو انڈین نیشنل کانگرس پر تھا اُن کی شہرت اطراف ملک میں پھیل گئی اور قومی جلسوں کے کارکن اُن کی تقریروں سے اپنے جلسوں کی رونق بڑھانے کی سعی کرنے لگے ۔ جس جلسے میں مولوی نذیراحمد نہ ہوتے وہ دوسرے مقرروں کی موجودگی کے باوجود کامیاب نہیں سمجھا جاتا تھا ، یہاں تک کہ سامعین سر سید اور نواب محسن الملک کی تقریروں کے بھی اُتنے مشتاق نہ رہتے جتنے مولوی نذیر احمد کے لکچروں کے ۔ فن خطابت اور مغز تقریر کے اعتبار سے نواب محسن الملک کے لکچر اُن سے کہیں بڑھے ہوئے تھے ، مگر مولوی نذیراحمد کی زبان میں کچھ ایسا جادو تھا کہ سننے والے مسحور ہوجاتے اور اُن کے بڑے سے بڑے لکچر سے بھی کبھی اُکتاتے نہ تھے ۔ عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ مقرر دوران تقریر میں اگر موضوع سے اِدھر اُدھر بھٹکا تو سامعین گھبرا اُٹھتے ہیں اور اُس کی تقریر اپنے مقصد میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوتی ۔ مولوی نذیر احمد کے اکثر لکچر پریشان‌گوئی کی مثالوں سے پُر ہیں ۔ لیکن

انداز بیان اتنا دلچسپ ہوتا اور بات سے بات پیدا کرنے کا اُنھیں ایسا سلیقہ تھا کہ اُن کا بھٹکنا بھی دوسروں کے ربط و تسلسل سے زیادہ جاذب توجہ ثابت ہوتا ۔ اُنھیں خود بھی احساس تھا کہ موضوع سے اکثر دور ہوجاتے ہیں ۔ چنانچہ وقتاً فوقتاً معذرت بھی کرتے رہتے ۔ « میں ذرا مطلب سے دور ہوگیا » ۔ « میں لائن سے اِدھر اُدھر ہوجاتا ہوں اور اس کی وجہ ہے میری کم مشقی اور بے مہارتی » ۔ « مجھ میں ایک یہ بڑا سخت عیب ہے کہ تسلسل سخن قائم نہیں رکھ سکتا » ۔ « افسوس تو اس بات کا ہے کہ حاشیوں کی وجہ سے اصل متن رہا جاتا ہے » ۔ مگر یہ عادت کبھی چھوٹی نہیں ۔ حاشیوں کی کثرت آخر دور کے لکچروں میں زیادہ ملتی ہے ۔ شاید اس وجہ سے کہ جو باتیں کہنے کی تھیں وہ مختلف طریقوں سے پہلے لکچروں میں بار بار کہہ چکے تھے ۔ عموماً پورا لکچر لکھ کر لاتے تھے ۔ مگر تقریر کرتے وقت مسودہ پڑھتے نہ تھے بلکہ یادداشت کے طور پر کبھی کبھی ایک نظر ڈال لیتے اور اس بے تکلفی سے بولتے جاتے تھے جیسے دوستوں کی صحبت میں باتیں کر رہے ہوں ۔ اور جس طرح ایسی گفتگو میں تقریر کے آداب ملحوظ نہیں رکھے جاتے بلکہ مختلف انداز سے اپنی بات ذہن نشین کرانا مقصود ہوتا ہے ، یہ بھی اپنے لکچروں میں کبھی عقلی استدلال سے کام لیتے ، کبھی لطیفوں اور چٹکلوں سے ، کہیں طعن و طنز کے نشتر چلاتے اور کہیں ظرافت کی پھلجھڑیاں چھوڑتے جاتے ۔ حالی نے غالب کے متعلق لکھا ہے کہ « مرزا کی طبیعت میں شوخی ایسی بھری ہوئی تھی جیسے ستار کے تار میں سُر بھرے ہوئے ہوتے ہیں » اور غالب کی ظرافت کے وہ اس قدر قائل تھے کہ اُنھیں بجائے حیوان ناطق کے حیوان ظریف کہنا زیادہ مناسب خیال کرتے تھے ۔ مگر جن لوگوں نے مولوی نذیر احمد کے لکچر سنے یا پڑھے ہیں وہ شوخی اور ظرافت دونوں کا حق دار غالب سے زیادہ اُن کو قرار دیں گے ۔ ایک چُلبلے بچے کی طرح جو اپنے بزرگوں کے سامنے بھی دیر تک نچلا نہیں بیٹھ سکتا مولوی نذیر احمد بڑے سے بڑے سنجیدہ موضوع پر تقرر کرتے ہوئے بھی اپنی فطری شوخی اور ظرافت سے باز نہ آتے تھے ۔ حق گوئی بھی اُن کی ایک بڑی خصوصیت تھی اور اس باب میں وہ کسی کی رعایت نہ کرتے ۔ بیس سال سرکاری ملازم رہے جس کی احسان مندی کا اظہار اور انگریزی حکومت کی برکات کا اعتراف ہمیشہ بڑے خلوص سے کیا کرتے تھے ۔ مگر حکومت کی جو بات اُن کے نزدیک قابل اعتراض ہوتی اُس کے بیان میں مطلق تامل نہ کرتے ۔ اعتراض کبھی تو کھلے لفظوں میں کرتے ، کبھی تعریض کے پردے میں ۔ بعض وقت بہت صاف صاف کہہ جاتے ۔

مگر آدمی تھے بڑے ذہین - ایسے موقعوں پر پہلی بات کا رخ اس چابک دستی سے پھیر دیتے کہ لوگ حیرت زدہ رہ جاتے - آواز ایسی پائی تھی کہ ہزاروں کے مجمع میں بھی آخری صف میں بیٹھنے والے ، لکچر کا ایک ایک لفظ آسانی سے سن لیتے تھے - زبان پر غیر معمولی قدرت حاصل تھی - اہم سے اہم مسئلے کو اپنے حسن بیان سے دل نشین کردیتے ' اور تشبیہ و استعارہ کی مدد کے بغیر اپنی تقریر میں ایسا زور اور اثر پیدا کردیتے کہ اس کا جواب اُردو کے کسی مقرر کے یہاں مشکل سے ملےگا - ایک اور بات جو ان کے لکچروں میں بہت نمایاں ہے وہ انگریزی الفاظ کی کثرت ہے - الفاظ ہی نہیں ' انگریزی فقرے اور ضرب الامثال بھی بڑی بے تکلفی اور روانی سے بولتے جاتے تھے -

اُردو تحریروں میں انگریزی الفاظ کا استعمال ایک ادبی ضرورت کے طور پر سرسید نے شروع کیا اور ان کے رفیقوں میں سب سے زیادہ ان کی پیروی حالی نے کی - سرسید اور حالی دونوں یہ سمجھتے کہ اُردو ایک مخلوط زبان ہے جو ابتدا سے مختلف زبانوں کے الفاظ قبول کرتی آئی ہے اور اس کی فطرت کا تقاضا ہے کہ اس کے بولنے والوں کا سابقہ جن زبانوں سے پیش آئے ان کے الفاظ حسب ضرورت اور بتدریج اپنے اندر داخل کرتی جائے کہ اسی پر اس کی وسعت اور جامعیت کا انحصار ہے - چنانچہ انہوں نے اسی خیال سے بہت سے انگریزی الفاظ بے تامل اپنی تحریروں میں شامل کرلئے - ان میں سے کچھ ایسے بھی تھے جن کے مترادف ہماری زبان میں پہلے سے موجود تھے - اردو زبان کا دامن وسیع کرنے کے لئے ان بزرگوں کی یہ کوشش بلاشبہ قابل تحسین ہے - لیکن انہوں نے شاید یہ بات نظر انداز کردی تھی کہ اردو مختلف زبانوں سے مخلوط ہونے کے باوجود رفتہ رفتہ خود ایک مستقل زبان بن چکی تھی اور اب دوسری زبانوں کے صرف انہیں الفاظ کو قبول کرسکتی تھی جن کے ہم‌معنی الفاظ اُس کے پاس نہ تھے ، یا جو کسی علم یا فن کی اصطلاحات کے طور پر قابل قبول تھے - چنانچہ متعدد انگریزی الفاظ جو سرسید اور حالی کی تحریروں میں بار بار ملتے ہیں اردو کے اہل قلم آج ان کا استعمال روا نہیں رکھتے - مولوی نذیر احمد نے اپنی کتابوں میں تو انگریزی الفاظ شاذ و نادر استعمال کئے ہیں مگر لکچروں میں احتیاط کا یہ بند اس بری طرح سے ٹوٹا ہے کہ حیرت ہوتی ہے - اس بےاعتدالی کو وہ خود بھی محسوس کرتے تھے لیکن اس کی توجیہہ بھی کرتے تھے - محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے چھٹے اجلاس میں جو دسمبر ۱۸۹۱ع میں علی‌گڑھ میں ہوا تھا تقریر کرنے کھڑے ہوئے تو فرماتے ہیں :

« امسال کانفرنس کا کچھ اور ہی رنگ نظر آتا ہے - میں اس کو داہنی آنکھ سے دیکھتا ہوں تو Miniature of Mohammadanism یعنی نمونۂ اسلام دکھائی دیتا ہے اور بائیں آنکھ سے دیکھتا ہوں تو Miniature of Hinduism یعنی نمونۂ مذہب ہنود سوجھ پڑتا ہے- اور Miniature of Mohammadanism ہے اس لئے کہ ممبروں کی اکثر کرسیاں خالی ہیں جیسے مسلمانوں کی مسجدیں' اور وہ Miniature of Hinduism ہے اس واسطے کہ اتنے بندے نہیں جتنے خدا ہیں - یعنی اُتنے سننے والے نہیں جتنے Speakers ہیں . . . جو مسلمان قومی تعلیم میں Interest لیتے ہیں جیسا لینے کا حق ہے اگرچہ اتنے کم ہیں کہ انگلیوں پر نہیں تو انگلیوں کے پوروں پر گنے جاسکتے ہیں' آج کل ان مین اس بے مانند کامیابی کا بہت چرچا ہے جو سرسید کو حیدرآباد Trip میں حاصل ہوئی - قبل اس کے کہ آگے بڑھوں میں جتا دینا چاہتا ہوں کہ یہ چند الفاظ جو میرے منہ سے نکلے' نمونہ ہیں اُس طرز گفتگو کا جسے میں نے ایسے Audience کو خطاب کرنے کے لئے جیسا میرے سامنے اور گرداگرد موجود ہے، اختیار کیا ہے - کیا مجھکو اُردو میں ادائے مطلب کرنا نہیں آتا یا خدانخواستہ میں انگریزوں کی ولایت جاکر ایسا مبہوت ہو آیا ہوں کہ مجھکو اپنی ملکی زبان بھول گئی' یا مجھ کو انگریزیت نے چرلیا ہے - حاشا ان میں سے کوئی بات نہیں - بلکہ میں نے اس طرز کو عمداً اور ارادةً اس وجہ سے اختیار کیا ہے کہ Audience میں انگریزی‌داں یا انگریزی وضع کے لوگ بکثرت ہیں اور میں خیال کرتا ہوں کہ ان کے کانوں کو انگریزی الفاظ بھلے معلوم ہوتے ہیں، سمجھیں یا نہ سمجھیں، کہیں یا نہ کہیں - یہ طرز میرے لئے جدید نہیں' بلکہ میں نے پہلے بھی اسی طرز میں لکچر دئے ہیں، اور میں نے یہ بھی سنا ہے کہ بعض لوگ اس طرز پر ہنستے ہیں -

ع برین عقل و دانش بباید گریست -

جن صاحب کی روایت مجھ تک پہونچی ہے اُن کا طرز زندگی تو اس طرح کا ہے کہ اگر وہ خود موجود نہ ہوں تو کسی طرح گھر اور گھر کے فرنیچر سے ظاہر نہ ہو کہ اس میں کوئی Native بھلا آدمی رہتا ہے . . . . . میں کسی طرز کی ایجاد کا دعویٰ نہیں کرتا مگر آج کون دن ہے ؟ دو شنبہ اور دسمبر سنہ ۱۸۹۱ع کی ۲۸ تاریخ - یہ کون مقام ہے؟ علی‌گڑھ کالج کا اسٹریچی ہال - یہ کیسا مجمع ہے؟ ایجوکیشنل کانفرنس - انگریزی الفاظ سن کر جس کے جی میں آئے کان کھڑے کرے - میری آج اور اس جگہ کی پیشین‌گوئی کو لکھ رکھنا کہ ایک دن آنے والا ہے کہ جس طرح پارسی ناآمیختہ بتازی

بلکہ ریختہ ناآمیختہ بتازی کا لکھنا نہایت دشوار ہے اُسی طرح بلکہ اس سے کہیں زیادہ Pure Urdu کا بے English element کے بولنا متعذر ہوجائیے گا . . . . یہ سلطنت کے ضروری اور قدرتی لوازم ہیں اور اگر سارا جہان بھی متفق ہوکر ان کو روکنا چاہے تو رک نہیں سکتے ۔ ہو رہے ہیں اور ہوکر رہیں گے » ۔

لکچروں میں انگریزی سے کہیں زیادہ عربی استعمال کرتے تھے ۔ انجمن حمایت اسلام ، لاہور ، کے دسویں سالانہ جلسے (سنہ ۱۸۹٤ع) میں اس کی وجہ بیان کی:

« ابھی دو منٹ لکچر دیتے ہوئے نہیں گزرے کہ میں لگا عربی بگھارنے ۔ یہ دقت مجھ کو ہر جگہ اور ہمیشہ پیش آتی ہے ۔ کیا کیا جائے کہ یہی ٹوٹی پھوٹی عربی تو اپنی ساری عمر کا سرمایہ ٹھہری ۔ اور لکچر دینے پڑتے ہیں اسلام پر ، مسلمانوں کی تعلیم پر ، مسلمانوں کی انجمنوں پر ۔ تو چار و ناچار قران و حدیث سے استشہاد کرنا ہوتا ہے ۔ اتنا وقت نہیں ملتا کہ پہلے عربی پڑھوں پھر اُس کا ترجمہ کروں » ۔

وقت نہ ملنے کا عذر تو خیر یوں ہی سا تھا ۔ اصل وجہ وہ تھی جو آگے چل کر بیان کی :

« لکچر دوں گا تو عربی ضرور ہوگی ۔ سمجھو یا نہ سمجھو ۔ مسلمانوں سے کہتا ہوں کہ بھئی عربی پڑھو تو وہ اُلٹا برا مانتے ہیں ۔ کیوں جی آج کسی ادنیٰ درجے کے حاکم کا سمن آتا ہے یا کوئی ادنیٰ درجے کا حاکم کسی مقدمے میں فیصلہ صادر کرتا ہے تو کوئی تم میں ایسا بے پروا ہے کہ پڑھنا جانتا ہو اور اُس کو نہ پڑھے ، یا پڑھنا نہ جانتا ہو اور اُس کو پڑھوا کر نہ سنے ۔ اور سمن اور فیصلے کو بھی چولھے میں ڈالو ۔ کبھی تار آجاتا ہے تو اُس کے پڑھنے اور پڑھوانے تک گھر کے سارے کام بند ہوجاتے ہیں ۔ ایک پیسے کے کارڈ کی بھی کچھ حقیقت ہے ۔ بے پڑھے نہیں رہا جاتا ۔ لیکن «قرآن» احکم الحاکمین کا فرمان تیرہ سو برس کا آیا ہوا رکھا ہے ۔ اب اپنی اپنی جگہ سمجھ لو ۔ کس کس نے پڑھا اور کس کس نے پڑھوا کر سنا ۔ اور اس پر اسلام کے لمبے چوڑے دعوے اور بڑے جوش و خروش ۔ اور اگر کسی مسلمان بھائی کا دل جلے اور وہ تم کو سختی سے عربی پڑھنے کو کہے تو تم اُس کا منہ کھسوٹنے کو موجود ہوجاؤ » . . .

« مجھ سے ترجمہ پوچھنا چاہوگے ۔ اول تو میں ٹھہرنے والا نہیں اور ٹھہرتا بھی تو نہ بتاتا ۔ میں نے تو اِس کو اپنی چڑ بنا رکھا ہے کہ مسلمانوں کو عربی کے معنی سمجھاؤں ۔ کوئی شخص مسلمان ہوکر عربی کیوں نہیں پڑھتا ۔ بیشک تم عربی سن کر ترجمے کے لئے بے قرار

ھوتے ھو ۔ مگر بلا سے ۔ میرے اختیار میں تو تمہارے عربی نہ جاننے کی اتنی ھی سزا ھے ۔ وہ تو میں دے کر رھوں گا ۔ برا مانو یا بھلا مانو » ۔

عموماً لکچر سے پہلے اپنی کہی ھوئی کوئی قومی نظم بھی پڑھتے ۔ یہ نظمیں مولوی صاحب کی علمی اور ادبی منزلت سے کچھ مناسبت نہ رکھتیں مگر اُن کو اپنی شاعری کی نسبت کچھ ایسا حسن ظن تھا کہ سامعین کو محظوظ کرنے کا کوئی موقع چھوڑتے نہ تھے اور کبھی کبھی اس سامعہ نوازی کی مصلحت یا مجبوری بھی ظاھر کردیتے۔ مثلاً سنہ ۱۸۹۱ع کی ایجوکیشنل کانفرنس میں ان نظموں کے پڑھنے کی وجہ یہ بیان کرتے ھیں :

« میں لکچر سے پہلے تبرکاً اپنی نظم پڑھ لیا کرتا ھوں ۔ اگرچہ وہ نظم بودی ، پھسپھسی اور نامربوط سی ھوتی ھے اس واسطے کہ میں کچھ شاعر تو ھوں نہیں، مگر نظم سے طبیعت میں جولانی اور گویائی میں روانی آجاتی ھے ۔ علاوہ بریں جس طرح یحییٰ پیغمبر حضرت عیسیٰ علیہ‌السلام کے لئے منادی کرتے تھے کہ میرے بعد مجھ سے بہت بڑا پیغمبر آنے والا ھے ، اسی طرح نظم پڑھنے سے میں منادی کرتا ھوں کہ میرے بعد مولوی الطاف حسین حالی اپنی نظم پڑھیں گے اور میں اپنی پندار میں ان کی نظم کی رونق کا باعث ھوتاھوں ۔»

مصلحت تو اس بیان سے معلوم ھوئی ۔ مجبوری کا حال ایجوکیشنل کانفرس ھی کے سولہویں سالانہ جلسے میں جو دسمبر ۱۹۰۰ع میں رام پور میں ھوا تھا یوں سنایا :

« پارسال ان ھی دنوں کلکتے کی کانفرس میں بھی میں نے اپنا لکچر نظم سے شروع کیا تھا ۔ میں اس طرح کے مجامع میں پکارے کہہ دیتا ھوں کہ میں شاعر نہیں ھوں یہاں تک کہ میں نے کوئی تخلص بھی اپنے لئے نامزد نہیں کیا ۔ نہ مجھ کو شعرگوئی کا شوق ھے اور نہ سلیقہ ۔ مگر وہ جو کہتے ھیں کہ رانڈ تو بھتیرا بیٹھنا چاھتی ھے مگر رنڈوے نہیں بیٹھنے دیتے ، جب جب کوئی صاحب مجھے لکچر دینے کے لئے بلاتے ھیں اور بلانے والے تو بہت ھیں، اسلئے کہ انجمنوں اور سالانہ جلسوں اور لکچروں کا ڈربا کھل پڑا ھے ، مگر میں اپنے لکچروں کی ھوا نہیں اکھڑنے دیتا کہ گلیوں گلیوں « کام بڑھئی کام بڑھئی » پکارتا پڑا پھروں ۔ گنتی کے چند مقامات ھیں جن میں چاروناچار شریک ھونا پڑتا ھے ۔ اُن میں سب سے زیادہ سخت‌گیر اور شدید التقاضی یہ کانفرنس ھے ۔

رشتۂ در گردنم افگندہ دوست　　　می برد ہر جا کہ خاطر خواہ اوست

غرض جب جب کوئی صاحب لکچر دینے کیے لئے بلاتے ھیں ادبدا کر نظم کی فرمائش ضرور

کرتے ہیں - خدا جانے ان کو شاعری کا منہ چڑانے میں کیا مزہ ملتا ہے - اگرچہ دوستوں کے جبر سے میں نظم کہہ کر لاتا ہوں لیکن میری طبیعت نظم کی طرف سے ہرگز صاف نہیں اور میں اس مشغلے کو صمیم قلب سے ناپسند کرتا ہوں -»

یہ جبر ویسا ہی رہا ہوگا جیسا آج کل الکشن میں اُمیدواروں کے ساتھ اُن کے احباب استعمال کرتے ہیں -

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس میں، جس کا نام شروع میں کئی سال تک محمڈن ایجوکیشنل کانگرس تھا، مولوی نذیر احمد کا پہلا لکچر اسکے تیسرے سالانہ جلسے میں ہوا جو دسمبر سنہ ۱۸۱۸ء میں لاہور میں منعقد ہوا تھا۔اس لکچر میں اُنھوں نے انگریزی تعلیم کی غرض و غایت، تعمیم تعلیم کی خرابیوں اور مروجہ تعلیم کے نقائص پر بہت صاف لفظوں میں تنقید کی - اس امر پر اظہار مسرت کرنے کے بعد کہ «اب مسلمانوں کو انگریزی سے نہ اگلی سی وحشت ہے نہ پہلا ساگریز» فرماتے ہیں:

« مگر ہائے اب بھی مسلمانوں کے درد کی دوا نہیں - اس وقت تک جتنی انگریزی پڑھی پڑھائی جاتی ہے اُسکی غرض و غایت ہے سرکاری نوکری - انگریزی پڑھنے پر بھی مسلمانوں کو سرکاری نوکری میں سے جو حصہ ملنے والا ہے وہ ایسا ہی ہے جیسے اونٹ کے منہ میں زیرہ - اول تو وہ نوکریاں ہی کتنی ہیں - ایک انار اور پھر اُسکے دعویدار صد بیمار، کہ نہ ذات کی قید نہ پیشے کا لحاظ ، نہ مذہب کی خصوصیت، نہ ضرورت پر نظر - ایک عالم ہے کہ نوکری کے خبط میں گرفتار ہے - انگریزوں کے سارے انتظام اچھے ہیں مگر وضعُ الشیٔ فِی غیرِ محلہٖ Round ball in a square hole - اُنھوں نے اپنے ملک پر قیاس کرکے نوکری کو عام کردیا اور یہ نہ سمجھا کہ یہاں نوکری ایک پیشہ ہے اور پیشہ داخل ذات - پس نوکری کا عام کرنا گویا ذات کے امتیاز کو مٹانا اور سوسائٹی کے قدیم Constitution کو بگاڑنا ہے - جو اعتراض نوکری کی تعمیم پر ہے وہی مع شیٔ زائد تعلیم کی تعمیم پر ہے . . . . منجملہ چند در چند قباحتوں کے جو تعمیم تعلیم سے پیدا ہوئیں اور ہوتی چلی جا رہی ہیں بڑی قباحت یہ ہے کہ پیشۂ نوکری ہندوستان میں ہمیشہ سے رہا ہے معزز - جو شخص ذرا سی بھی شُد بُد کرلیتا ہے نوکری کے سوائے دوسری شے کو ہاتھ لگانا نہیں چاہتا - نتیجہ یہ ہے کہ دوسرے پیشوں میں پیشہ وروں کی تعداد برابر گھٹتی چلی جاتی ہے، اور جتنے لوگ دوسرے پیشوں کو چھوڑتے جاتے ہیں وہ سب نوکری میں ٹھستے جاتے ہیں - پس اگر مسلمانوں نے سرکاری نوکری کے لالچ میں انگریزی پڑھنی شروع کی ہے، اور مجھے خوب معلوم ہے کہ جنھوں نے پڑھی اسی

غرض سے پڑھی اور جو پڑھ رہے ہیں اسی غرض سے پڑھ رہے ہیں، اگر چہ کہتے ہوئے میرا جی کڑھتا ہے مگر بےکہے رہا بھی نہیں جاتا کہ امتحان میں اگر فیل نہ ہوں تو اس موقع پر اکثر ضرور فیل ہوں گے۔ اس واسطے کہ Store کچا کچھ بھرا ہے اور Supply,Demand کے مقابلے میں گویا کہ نہیں ۔ اگرچہ خطر ناکامی سبھی کے لئے ہے مگر روپیہ میں دو آنے ہندو، تو چودہ آنے مسلمان، کیونکہ مسلمانوں نے انگریزی کے شروع کرنے میں اس قدر دیر کی کہ ہندو چھوٹی بڑی تمام سرکاری خدمتوں پر قابض ہوچکے تھے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ »

« تعلیم مروجہ تمام برٹش انڈیا میں قریب قریب ایک ہی طرز کی ہے ۔ اس طرز پر جتنے لوگوں نے آج تک تعلیم پائی ہے اُن کا مجموعی شمار بھی کچھ ایسا کم نہیں ۔ لیکن ہم پوچھتے ہیں کہ ملک کی حالت پر، خود تعلیم یافتہ لوگوں کے Minds پر اس تعلیم کا کیا اثر مفید مترتب ہوا ۔ ایک کا جواب ہے Nil دوسرے کا None ۔ برٹش انڈیا ماشاء اللہ اتنا بڑا وسیع اور آباد ملک اور مدتوں سے تعلیم کا چرچا، لیکن کوئی صاحب مہربانی فرماکر بتائیں کہ شروع سے لیکر آج تک کسی پاس شدہ Student نے کسی قسم کی کوئی کل نکالی ۔ کسی چیز کی کوئی کان دریافت کی ۔ فلاحت کے پرانے دقیانوسی دستوروں میں سے کسی دستور کو بدلا ۔ حیوانات میں سے کسی حیوان کی نسل کو درست کیا ۔ اپنے بھائی بندوں میں Domestic economy پھیلائی ۔ لوگوں سے Sanitary rules کی تعمیل کرائی ۔ تجربہ و استقراء کرکے موالید ثلاثہ میں سے کسی ایک چیز کا کوئی نیا خاصہ تحقیق کیا ۔ کوئی سی دو چیزوں میں علاقۂ علت و معلولیت ثابت کر دکھایا ۔ یہ نہ سہی، اپنی Education سے کسی اور طور پر Public کو نفع پہونچایا ہو تو بتاؤ، از برائے خدا بتاؤ کہ ذرا میرا بھی جی خوش ہوجائے ۔ Public کو نفع پہونچانا تو در کنار، ابھی سے لوگوں نے جھینکنا شروع کردیا ہے اور ابھی جھینکیں گے کہ تعلیم مروجہ سے خود پڑھنے والوں کی کار براری نہیں ہوتی ۔ اور واقع میں پڑھے لکھے تعلیم یافتہ، اونچی دکان پھیکا پکوان، سرکاری نوکری کے علاوہ اور ہیں بھی کس مصرف کے ۔ اور اگر ان کو نوکری نہ ملے، اور نہ ملنے کے احتمالات زیادہ اور قوی‌تر ہیں، تو یہ بیچارے، مصیبت کے مارے، روٹیوں کو محتاج، معاش سے تنگ، مرتا کیا نہ کرتا، عذاب ہوں گے اپنے حق میں، اپنے خاندان کے حق میں، سوسائٹی کے حق میں، گورمنٹ کے حق میں ۔

« اب، میں اپنے خیال کے مطابق یہ بات دکھانی چاہتا ہوں کہ تعلیم مروجہ میں کس چیز کی کسر ہے ۔ اس میں اتنی ہی کسر ہے کہ ادھوری اور ناتمام ہے

..... مجھ کو تعلیم مروجہ کے نقصان دکھانے منظور ہیں ، تعلیم یافتوں کی اہانت مقصود نہیں - تو کوئی تعلیم‌یافتہ اس سے بُرا نہ مانے کہ میں آج کل کے بڑے سے بڑے تعلیم‌یافتہ کو بھی اس مثل کا مصداق سمجھتا ہوں ، Jack of all and master of none - سب کچھ جانتے ہیں اور کچھ نہیں جانتے - انسان کے Mind کا حال بھی قریب قریب اسکے معدے کا سا ہے - اگر کوئی شخص اوپر تلے اناپ شناپ کھانا ٹھونستا چلاجائے تو نہ معدہ اسکے ہضم پر قادر ہوگا اور نہ کھانا تغذیۂ بدن کرے گا - اسی طرح اگر کوئی طالب العلم پڑھنے میں Over-cramming کرتا جائے جیسا کہ آج کل ہورہا ہے یقیناً وہ اسکو Digest نہیں کرے گا اور نہیں کرسکتا ، اور نہ ایسا پڑھنا اسکے لئے مفید ہوگا اور نہیں ہوتا - کسی کا کیا اچھا مقولہ کبھی کا نظر سے گزرا ہوا یاد ہے ، Something of every thing and every thing of some thing - یعنی ہر چیز میں سے تھوڑا تھوڑا اور کوئی چیز ساری بھی - بس مجھ سے پوچھتے ہو تو تعلیم میں اس قاعدے کی حرفاً حرفاً تعمیل ہونی چاھئے - طریقۂ مروجہ میں Something of everything کا نباہ تو خوب کیا جاتا ہے مگر Everyrhing of something کا مطلق خیال نہیں - اور یہی وجہ ہے کہ اس طریقے کے مطابق جتنے لوگوں نے تعلیم پائی ، ان میں کوئی شخص کسی شعبے کا کامل فن نہ ہوا ..... مجھ کو اس کا کامل اذعان ہے کہ جب تک علوم جدیدہ کے ہر شعبے کے کامل فن تیار نہ ہوں‌گے ہندوستان حضیض نکبت سے ایک انچ کی قدر بھی تو اوپر کو نہیں ابھر سکتا » -

ان باتوں کے باوجود مولوی نذیراحمد انگریزی تعلیم کو مسلمانوں کے لئے نہایت ضروری خیال کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ اسکے بغیر مسلمان ہندوستان میں عزت کے ساتھ نہیں رہ سکتے - اسی بنا پر وہ چاھتے تھے کہ انگریزی تعلیم قانوناً لازمی قرار دیدی جائے - مگر حکومت اپنی ملکی مصلحت سے اسکے لئے تیار نہ تھی - اُنہوں نے سنہ ١٨٩٤ع کی ایجوکیشنل کانفرنس میں حکومت کی اس پالیسی پر سخت اعتراض کیا - ذیل کے اقتباس میں اعتراض کی تندی اور گریز کی تیزی دونوں قابل داد ہیں :

« کیوں جی ، اگر ہمارے دل کانگرس والوں کے سے ہوں تو کیا ہم شبہہ نہیں کرسکتے کہ گورمنٹ جو تعلیم کو Compulsory نہیں کرتی اسکی اصلی وجہ مذہبی Interference سے بچنا نہیں ، بلکہ اصلی وجہ یہی ہے کہ گورمنٹ ڈرتی ہے کہ کہیں

هندوستانی تعلیم پاکر برابری اور همسری نه کرنے لگیں - ویسی هی آزادی کے دعویدار هوں جو رعایائے یورپ نے بزور لے رکھی هے - صناعی اور هنرمندی کے بل پر یورپ کو Market سے مار هٹائیں - اگر ایسا هو تو یورپ کے حق میں قیامت آجائے - وهاں کی خلقت بھوکوں مرنے لگے - یه اللے تللے جو یورپ میں هورهے هیں سب متفرع هیں هندوستان کی جہالت پر که ان کو سوئی اور پیچک اور دیاسلائی اور ضرورت کی کل چیزوں کے لئے یورپ کے آگے هاتھ پھیلانا پڑتا هے - رهی مذهبی مداخلت ، سو کچھ نئی بات نہیں - کیا گورمنٹ نے ستی اور دخترکشی کے رواج کو حکماً موقوف نہیں کردیا - ابھی چند روز کی بات هے که هندو بہتیرا هی غل مچاتے رهے ، چھوٹی عمر میں لڑکیوں کے بیاہ کو سنگین جرم ٹھہرا هی دیا - یا کچہریوں اور عدالتوں میں شرع و شاستر پر کون سا پورا پورا عمل هورها هے - مگر یوں کہو که تعلیم کے عام کرنے کو کسی اور وجه سے جی نہیں چاهتا - بہانه یه نکال کھڑا کیا که لوگ Compulsory تعلیم کو مذهبی Interference سمجھ کر نارضامند هوں گے ، اور یه بات گورمنٹ کے Fundamental Principles کے خلاف هے - لیکن گورمنٹ ، لوگوں کے ایسے بیہوده اور بے اصل اشتباهات سے اب بھی کب محفوظ هے - خیر یه تو کانگریس والوں کی سی باتیں هیں اور یه محل ان کے کہنے اور ظاهر کرنے کا تھا بھی نہیں - گورمنٹ پر اپنا کچھ زور نہیں ، نه وه همارے سمجھانے کی محتاج هے - همارے اور گورمنٹ کے تعلقات Cordial رهنے کے لئے حافظ شیرازی کی وه نصیحت بس کرتی هے :

رموز مملکت خویش خسرواں دانند گدائے گوشه نشینی تو حافظا مخروش

اچھا گورمنٹ کے سامنے تو هم نے اپنا کان امیٹھا که اُسکے خلاف انشاءالله ایک لفظ بھی نه کہیں گے - مگر مسلمان چاهیں که نیچری ان کو چین سے بیٹھنے دیں تو یه هونا نہیں ، یہاں تک که انگریزی ایسا رواج پاجائے جیسے کبھی عربی فارسی مروج تھی » -

تعمیم تعلیم کی خرابیوں کا تدارک مولوی نذیراحمد مختلف پیشوں کی تعلیم سے کرنا چاهتے تھے - اس تجویز کو انهوں نے بہت وضاحت کے ساتھ انجمن حمایت اسلام ، لاهور ، کے گیارهویں سالانه جلسے (١٨٩٦) میں پیش کیا -

« اس وقت جو اس تعمیم کے ساتھ تعلیم هورهی هے اور تعلیم کو اس سے بھی زیاده عام کرنے کی کوشش کی جارهی هے ، اچھی طرح طالب علموں کے ذهن نشین کردینا چاهئے که نوکری کے خبط کو سر میں نه آنے دیں ورنه تعلیم سے فائدے

کی جگہ اُلٹا نقصان اُٹھائیں گے، اور ہمیشہ کے لئے اپنی زندگی اور نہ صرف اپنی زندگی بلکہ بہت سی زندگیاں جو اُن کے ساتھ وابستہ ہیں، سب کو تلخ کردیں گے۔ میرے اس بیان سے کوئی صاحب ایسا نہ سمجھیں کہ میں تعلیم کی طرف سے لوگوں کے دلوں کو اُچاٹ کرتا ہوں۔ میرا مقصود ہرگز یہ نہیں۔ میں تو تعلیم کو اور اسی تعلیم کو جو اِن دنوں ہورہی ہے ہر فرد بشر کے لئے نہایت ضروری خیال کرتا ہوں، کیونکہ مجھ کو وہ دن آتا ہوا دکھائی دے رہا ہے، اگرچہ جب تک وہ آئے میں دنیا سے رخصت ہوجاؤں گا، مگر مجھ کو وہ دن آتا ہوا دکھائی دے رہا ہے جب کہ یہی تعلیم شرط زندگی ہونے والی ہے، اور زندگی سے میری مراد ہے معزز اور مطمئن زندگی۔ میرا مطلب صرف اس قدر ہے کہ جو لوگ تعلیم پارہے ہیں، اور تعلیم تو سبھی کو پانی چاہئیے، غرض سارے تعلیم یافتہ اگر ایک ہی پیشہ پر جھک پڑیں گے، گو وہ پیشہ فی حد ذاتہ کیسا ہی وسیع کیوں نہ ہو، یہ اُس کا ضروری اور بدیہی نتیجہ ہے کہ سب بھوکوں مریں۔ لوگوں کی ضرورتیں متنوع ہیں اور اسی لئے دنیا میں متنوع پیشے چل پڑے ہیں۔ انسانی ضرورتوں اور پیشوں کے تنوع سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیا میں روزی کی کمی نہیں۔ مگر ہم ایک پیشۂ خاص کے مقید ہوکر روزی کو تنگ کر لیتے ہیں۔ اب یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ نوکری کے علاوہ دوسرے پیشوں کے لئے تعلیم ہی کی کیا ضرورت ہے۔ جواب یہ ہے کہ تعلیم سے تو کبھی کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ پیشہ بھی بے نیاز نہیں ہوا۔ ہاں تعلیم سینہ بہ سینہ ہوتی رہی ہے یا نقل و تقلید سے۔ اِس زمانے میں یہ نئی بات پیدا ہوئی ہے کہ ایک ایک چیز اور ایک ایک کام علم مستقل قرار پایا ہے۔ مثلاً موسیقی کہ ہمارے ہاں سینہ بہ سینہ اُس کی تعلیم ہوتی ہے یا نقل و تقلید سے لوگ اس کو حاصل کرتے ہیں۔ مگر تم نے انگریزی بینڈ بجتے دیکھے ہوں گے کہ اونچی اونچی میزوں کا ایک حلقہ ہے۔ لوگ مزامیر لئے اُس کے گرد کھڑے ہیں۔ ہر ایک کے آگے ایک کتاب دھری ہے۔ صدر مقام پر بینڈ ماسٹر کھڑا ہوا باجے بجوا رہا ہے۔ انگریزوں کی ولایت میں تو یہ حال ہوگیا ہے کہ درزی اور حجام اور موچی اور لوہار تک اپنا پیشہ نہیں چلا سکتا تاوقتیکہ اُس نے سبقاً سبقاً اپنے پیشے کی کتابی تعلیم نہ پائی ہو۔ اور یہ بات سب پر روشن ہے کہ ہندوستان کل باتوں میں یورپ کی تقلید کرتا چلا جاتا رہا ہے اور تقلید کے بدون اس کو چارہ نہیں۔ یہ تعلیم گو کسی خاص پیشے

کی نہ بھی ہو تاہم اس سے اتنی آگہی تو انسان کو ضرور ہوجاتی ہے کہ وہ جس کام کو اختیار کرے گا اُس کو کر دکھائے گا اور سلیقے کے ساتھہ کر دکھائے گا » ۔

انگریزی تعلیم کی مخالفت میں جو باتیں اُس زمانے میں کہی جاتی تھیں اُن میں ایک یہ بھی تھی کہ انگریزی اسکولوں اور کالجوں کے لڑکے خصوصاً علی‌گڑھ کے طالب علم کھلنڈرے اور مذہب کے معاملے میں بڑے آزاد خیال ہوتے ہیں ۔ مولوی نذیراحمد نے اس کا جواب یوں دیا ہے :

« ہمارے انگریزی‌خواں ایک خاص مشکل میں مبتلا ہیں کہ لوگ انگریزی کی طرف سے بدگمان تو ہیں ہی ' بری طرح اِن نوجوان لڑکوں کی تاک میں رہتے ہیں ۔ . . . . . . تو میرے کہنے کی غرض یہ ہے کہ مذہبی خیالات اور تمکین و وقار کے واسطے بھی عمر کا ایک وقت ہے ۔ کم سے کم یہ جوجھہ پر گزر رہا ہے بلکہ میں تو تھوڑے دنوں اور بھی جوانانہ مزاج رکھنا چاہتا ہوں ۔ ع پیرے کہ دم ز عشق زند بس غنیمت ست ۔

واقع میں مذہبی خیالات اور تمکین و وقار کا مناسب وقت وہ ہے جو ہمارے سر سید کا ہے ۔ غایت درجے کی بے رحمی اور بے انصافی ہے کہ ہمارے نو جوان انگریزی‌خوانوں سے اُس طرز زندگی کی توقع رکھی جائے جو ارذل‌العمر کے لئے شایاں ہے ۔ میں مانتاہوں کہ ان لڑکوں سے بتقاضائے عمر کچھہ بے تمیزیاں سرزد ہوتی ہوں گی اور اس عمر میں سبھی سے ہوا کرتی ہیں ۔ شاید کسی کو شاندار طور پر رہنے کا شوق ہو اور وہ ہر چیز Expensive پسند کرتاہو ۔ اس کے بزرگ اُس کو فضولی سمجھکر بڑبڑاتے ہوں ۔ یا شاید کوئی کھلنڈرا ہو یا کوئی نماز میں حاضر ہونے سے الکساتا ہو ، یا شاید بےوضو بھی ٹرخاتا ہو ، یا کوئی بک صاحب کے خوف سے قرآن پڑھتاہو اور غڑپے لگاتاہو ۔ یہ باتیں بیشک نا زیبا ہیں ' مگر میرے لئے شاید ، اور سرسید کے لئے یقیناً ۔ لیکن کوئی سرسید سے پوچھے کہ کیا آپ نے اس عمر میں ایسی باتیں نہیں کیں ۔ ضرور کیں اور ان سے بہت زیادہ کیں ' لیکن اسی قسم کی باتوں سے انگریزی بدنام ہے اور کہا جاتا ہے کہ انگریزی لڑکوں کو کرسٹان یا لا مذہب بنا دیتی ہے ۔ مگر ان ہی کے ہم عمر جو لڑکے نہیں پڑھتے یا پڑھتے ہیں مگر انگریزی نہیں پڑھتے ، ہم نے تو کسی کو اشراق و تہجد پڑھتے یا پاس انفاس کرتے نہ دیکھا ' نہ سنا ۔ اگر شاذ و نادر کوئی انگریزی‌خواں حد عمر سے زیادہ بگڑا ہے تو یہ اس کی اپنی طبیعت کا کھوٹ ہے جو انگریزی نہ پڑھنے کی صورت میں کسی دوسری قبیح‌ترین شکل سے ظاہر ہوتا ۔ اس شخص نے اگر کالج میں رہ کر کوٹ پتلون پہنا جو

تمہارے نزدیک داخل بدوضعی ہے تو تمہارے ہاں رہ کر کلی دار پاجامہ پہنتا اور چھیلا بنتا۔ اس نے اگر کالج میں رہ کر کرکٹ کھیلنا سیکھا، تو تمہارے ہاں رہ کر گولیاں کھیلتا، پتنگ اُڑاتا، بٹیریں لڑاتا۔ اگر کالج میں رہ کر اس کے مزاج میں یہ آزادی سمائی کہ جب کسی بات میں اشتباہ ہوا، گو وہ مذہبی ہی کیوں نہ ہو، بے تامل لوگوں پر ظاہر کردیا تو تمہارے ہاں رہ کر وہ نفاق سیکھتا اور اپنے تئیں معصوم اور مادر زاد ولی ظاہر کرتا، مگر شبہہ جو تمہارے نزدیک اصل الزام کی چیز ہے اس کا دل میں نہ آنے دینا تو اس کے اختیار میں نہ تھا۔»

سرسید کی اعلی طرز معاشرت کے متعلق بھی جو بدگمانی لوگوں کو ہوسکتی تھی اس کو یوں دور کرتے ہیں:

«سید احمد خاں کے ظاہر حال سے دھوکا ہوسکتا ہے کہ اونچے درجے کے انگریزوں کی طرح ماند و بود کرتے ہیں، گورنروں کو مہمان رکھتے ہیں۔ ان کے ہم پیالہ اور ہم نوالہ ہیں۔ توبہ توبہ۔ زبان آخر تو چمڑے کی ہے۔ اس وقت کیا بہکی ہے۔ ہم پیالہ نہیں صرف ہم نوالہ۔ ایک بدگمان آدمی کو یہ کہدینا اور نہ صرف کہدینا بلکہ ان لوگوں کو جو حقیقت الحال سے آگاہ نہیں، یقین کرادینا کیا مشکل ہے کہ ان کی ساری خیرخواہی اسی میں منحصر ہے کہ لوگوں کی جیبیں ٹٹولتے پھرتے ہیں اور اس کا Credit آپ لیتے ہیں۔ حلوائی کی دکان پر دادا جی کی فاتحہ۔ لیکن جس کے دل میں ایسا واہمہ گزرے اس کو اس بات پر بھی نظر کرنی چاہئے کہ سید کو چار و نا چار فیلبانوں کے ساتھہ دوستی رکھنی پڑتی ہے اور وہ بڑے پھاٹک کے بدون نبھ نہیں سکتی۔

یا مکن با پیلبانان دوستی　　　یا بنا کن خانۂ درخورد پیل

اگر یہ انگریزوں کی طرح High life نہ رکھیں تو کوئی اعلی درجے کا انگریز، اعلی درجے کا Native جن بیچاروں نے ع فکر ہر کس بقدر ہمت اوست۔ انگریزی عملداری سے اتنا ہی فائدہ اُٹھایا ہے کہ English habits کا منہ چڑانے لگے ہیں، ایسے لوگوں میں سے کوئی ان کی طرف رخ کرے۔ رخ کرنا کیسا، اپنی اسپشل ٹرینوں کے علی گڈھ اسٹیشن میں ٹھہرنے کے بھی تو روادار نہ ہوں۔ اور ایسی موٹی اسامیاں دام میں نہ آئیں تو چندے کی بھاری رقمیں کن سے ہاتھ لگیں۔ یہ ہے لم سرسید کی فوق البھڑک زندگی کی، اگر اس کو فوق البھڑک زندگی کہنا درست ہو۔»

سرسید سے بڑی عقیدت رکھتے تھے اور ان کی قومی خدمتوں کا ذکر ہمیشہ بڑے خلوص سے کرتے رہتے تھے۔ تاہم ان کی جس رائے کو غلط سمجھتے اس سے علانیہ اور خود سرسید کے منہ پر اختلاف بھی کرتے۔ ایجوکیشنل کانفرنس میں پہلی بار جب اُس کے تیسرے سالانہ جلسے میں شریک ہوئے تو لکچر دیتے ہوئے ایک موقع پر کہنے لگے:

«بار بار سرسید احمد خاں کا نام لیتے ہوے میری طبیعت مضائقہ کرتی ہے کہ مبادا کوئی کریم النفس خیال کرے کہ جس طرح لکھنؤ کے مرثیہ خواں بنائے ہوئے بسورنے والوں کو مجلسوں میں ساتھ ساتھ لئے پھرتے ہیں اسی طرح سرسید احمد خاں مجھ کو تو اپنے ساتھ نہیں لائے۔ لیکن اگر خدا کسی کے دماغ میں ایسی برکت دے کہ ہر ایک مفید چیز کی طرف سب سے پہلے اُسی کا ذہن منتقل ہو تو کیا خدا کا ہاتھ پکڑا جا سکتا ہے۔»

مگر لکچر کے شروع ہی میں جتا دیا تھا کہ:

«غالباً آپ صاحبوں نے اسی حیثیت سے مجھہ کو جانا اور پہچانا ہوگا کہ آنریبل سرسید احمد خاں کے Followers میں میں بھی ہوں۔ اگر Followers سے وہ لوگ مراد ہوں جو اس کانگرس میں شریک ہونے کے لئے اُن کے ساتھ آئے، بلکہ اگر وہ لوگ بھی مراد ہوں جو سرسید احمد خاں کو بڑا Enlightened، بڑا عالی خیال، بڑا مآل اندیش، بڑا مدبر، بڑا مستقل مزاج، بڑا متحمل اور مسلمانوں کا بڑا بہت بڑا اور سچا خیرخواہ باور کرتے ہیں فانا أولهم و أقد مهم (تو میں سب سے اول اور سب سے آگے ہوں)۔ لیکن اگر Followers سے مراد ہوں بلا تحقیقات ان کے تمام خیالات کے تسلیم کرنے والے، اگرچہ وہ خیالات مذہبی ہی کیوں نہ ہوں، تو میں اس بھرے مجمع میں پکارے کہتا ہوں انّی براءٌ (میں بری ہوں)»۔

اختلاف کی صورتیں تو وقتاً فوقتاً پیش ہی آتی رہتی تھیں، مگر مولوی نذیراحمد برہم ہوئے اُس وقت جب سرسید نے تہذیب الاخلاق کی اشاعت بند کی۔ علی‌گڑھ میں کانفرنس کا آٹھواں سالانہ جلسہ ۱۸۹۳ع میں تھا۔ سرسید سامنے بیٹھے ہوئے تھے۔ مولوی صاحب نے بے تکلف دل کے پھپولے پھوڑنے شروع کئے:

«بڑا کام جو سید احمد خاں نے شروع کیا تھا، یہی تھا کہ وہ مسلمانوں کی دینی غلط فہمیوں پر ان کو متنبہ کرتے تھے۔ لیکن میں دیکھتا ہوں تو اب انہوں نے اس کو Secondary کام بنا لیا ہے۔ اگر انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ کالج قائم کردینے سے ان کے

مشن کا کام پورا ہوا تو میں With due deference to his experience, to his age and to his talents بڑے زور سے اُن کے ساتھہ مخالفت کرتا ہوں ۔ اگر مسلمانوں کے مذہبی خیالات کی اصلاح نہ ہوئی، اور افسوس ہے کہ نہیں ہوئی' اور اب اس کی چھیڑ چھاڑ بھی نہیں ہوتی تو جو عمارت سید احمد خاں نے کھڑی کی ہے میرے منہ میں خاک ' اس کی بنیاد بالکل پا در ہوا ہے ۔ سید احمد خاں سے بڑھکر کوئی اس کو نہیں سمجھہ سکتا، اور ہم میں سے کوئی کچھہ سمجھتا ہے تو ان ہی کے سمجھانے سے ' کہ مسلمانوں کو مذہبی غلط فہمیوں نے تعلیم سے محروم رکھا ۔ انھوں نے اسکے لئے کمیٹیاں کیں، جواب مضمون لکھوائے، انعام دئے اور باطمینان ایک رائے قائم کرکے اسی پر کارروائی کرنی شروع کی ۔ اور یہ جو کچھہ ہم دیکھ رہے ہیں اسی کارروائی کا نتیجہ ہے ۔ میں سمجھتا ہوں کہ اور ساری کوششیں ایک طرف اور «تہذیب الاخلاق» مرحوم ایک طرف ۔ اسکے سڑیل سے سڑیل پرچے کو «علی گڑھ انسٹیٹیوٹ» With which is amalgamated what I forget the name کے عمدہ سے عمدہ پرچے سے مقابلہ کرکے دیکھو تو معلوم ہو کہ سید احمدخاں پہلے کیا تھے اور اب کیا ہیں ۔

آگ تھے ابتدائے عشق میں ہم ہو گئے خاک انتہا ہے یہ

خود سید احمدخاں کو اور آپ صاحبوں میں سے اکثر کو معلوم ہے کہ میں بعض مذہبی عقائد میں سیداحمدخاں سے اختلاف کرتا ہوں اور اس کو خست سمجھو یا بے پروائی یا خودپسندی کہ میں کبھی سیداحمدخاں کی تصنیفات کا Subscriber نہیں رہا ۔ باایں ہمہ میں تہ دل سے اس کا معتقد تھا کہ « تہذیب الاخلاق » مسلمانوں کی رفارم کی The only تدبیر ہے ۔ مسلمان بعض مذہبی غلط فہمیوں کے اعتبار سے محتاج تنقیہ تھے ۔ «تہذیب الاخلاق» میں کبھی کبھی ایسے آرٹیکل بھی نکلتے تھے جن کو میں نے Very strong purgative سمجھا ۔ مگر جب معدہ عاصی ہوتا ہے اور مادۂ سوداوی عسیرالانقلاع توبدون Strong purgative کے کام نہیں چلتا ..... میں پبلک میں سرسید کو «تہذیب الاخلاق» کے بند کرنے کا الزام دیتا ہوں ۔ مگر یہ نہیں سمجھتا کہ سرسید جلاب کے اُگلنے والوں کی مکروہ آوازوں سے ڈرے ہوں ۔ اگر وہ ڈرپوک دل کے ہوتے تو ان کے دل میں رفارم کا خیال ہی پیدا نہ ہوتا ۔ رفارم کا بیڑا اُٹھانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید ان لوگوں میں ہیں جن کا Motto ہے « لایخافون لومة لائم » (ملامت کرنے والوں کی ملامت سے نہیں ڈرتے) ۔ اچھا پھر اُنھوں نے « تہذیب الاخلاق » کو کیوں بند کیا ۔ اس کا جواب تو سرسید ہی کو دینا چاہئے مگر میں بھی تو اپنے احتمالات عقلی دوڑا لوں ۔

اس احتمال کا تو ذکر بھی نہ کرو کہ «تہذیب‌الاخلاق» سر سید کے مشن کے مقاصد کے لئے ضروری نہ تھا ۔ اگر «تہذیب‌الاخلاق» ضروری نہ تھا تو خود سر سید احمد خاں کا ہونا بھی ضروری نہیں، علی‌گڑھ کالج بھی ضروری نہیں، کانفرنس بھی ضروری نہیں، مسلمانوں کی تعلیم بھی ضروری نہیں، یعنی مسلمانوں کا ہونا ہی ضروری نہیں ۔ ایک احتمال یہ کیا جاسکتا ہے کہ سید احمد خاں نے فی زعمہ تفسیر کو «تہذیب‌الاخلاق» کا نعم‌البدل سمجھا ہو۔ تفسیر اسکے متن کے اعتبار سے تو دونوں جہان کے عوض میں بھی سستی ہے ۔

ہردو عالم قیمت خود گفتۂ   نرخ بالاکن کہ ارزانی ہنوز

رہے اسکے مضامین یعنی وہ مضامین جو حضرت کے ایجاد طبع ہیں، ان کے اعتبار سے شب برات کے دنوں میں اس تفسیر کی کچھ قدر ہو جاتی ہو تو خبر نہیں، اور یوں تو عام مسلمان اس کو ہاتھ لگانا بھی گناہ سمجھتے ہیں ۔ یعنی لوگ قرآن کے ٹائٹل پیج یا جلد کے پشتے پر «لایمسہ الاّ المطہرون» (اسکو پاک ہی لوگ ہاتھ لگائیں) لکھوا دیا کرتے ہیں ۔ لیکن سید احمد خاں کی تفسیر کی نسبت پوچھا جائے تو معدودے چند نیچری مسلمانوں کے سوا باقی مسلمان تو یہی رائے دیں گے کہ اس پر «لایمسہ المطہرون» (اس کو پاک لوگ ہاتھ نہ لگائیں) لکھوانا مناسب ہے اگرچہ «تہذیب‌الاخلاق» اور تفسیر دونوں ایک ہی تھیلی کے چٹے بٹے ہیں مگر ایک بات تفسیر کے پیرائے میں کہی جائے اور وہی بات Essay یا Article کے طور پر اخبار میں شائع ہو، دونوں میں بڑا فرق پڑ جاتا ہے ۔ «شتان بینہما» ۔ غرض «تہذیب الاخلاق» بمعائبہا عام مسلمانوں میں اتنا مردود نہیں جیسی سیداحمد خانی تفسیر بمحاسنہا ۔ علاوہ بریں تفسیر کی اشاعت بھی تو «تہذیب‌الاخلاق» کی اشاعت کو نہیں پاتی ۔ ایک اور وجہ «تہذیب‌الاخلاق» کے بند ہونے کی یہ سمجھ میں آتی ہے اور یہ ہے بھی قرین قیاس، کہ سید احمد خاں کو فرصت نہیں ۔ تو اسکے یہ معنی ہوئے کہ سید احمد خاں نے جو نیچریوں کا اتنا بڑا کثیرالانفار گروہ کھڑا کیا ہے ان میں سے کسی میں اتنی لیاقت یا ہمت یا حمیت نہیں کہ «تہذیب‌الاخلاق» کے چلانے میں سید احمد خاں کی نیابت کرتا ۔ پس سید احمد خاں کے مشن کو Total failure کے سواے اور کیا کہا جا سکتا ہے ۔ جب سرسید کی سرپرستی میں ان لوگوں سے اتنا کام نہیں ہو سکتا تو ان کے بعد یہ کون سے قلعے فتح کرلیں گے ۔ پھر صرف «تہذیب‌الاخلاق» کے بند ہونے کا رونا نہیں ۔ بڑا رونا اس کا ہے کہ سید احمد خاں اور کارروائیاں بھی اسی طرح کی کرتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں وہ اگلا سا جوش نہیں رہا ۔ یا بآں شوراشوری یا بآیں

بے نمکی - ہر چند مجھکو ایک طرح کی ارادت سید احمد خاں کے ساتھ ہے مگر میں ان کے پہلے طرز کو حال کے طرز سے Reconcile نہیں کرسکتا، اور شاید یہ میری سمجھ کا قصور ہو -

گرداب وار یار ترے صدقے جائیے دریا کا پھیر پائیے تیرا نہ پائیے»

اس لکچر میں سر سید کے ساتھ ان کے رفیقوں کو بھی لے ڈالا حالانکہ اسی جلسے میں ان کے لکچر سے پہلے نواب محسن الملک اپنے خطبۂ صدارت میں ان کی نسبت فرما چکے تھے کہ «میرے نزدیک وہ لکچر جو مولانا مولوی نذیر احمد صاحب نے کانفرنس میں دئے ہیں آب زر سے لکھنے کے لایق ہیں اور قوم کے دل کے پتھروں پر نقش کرنے کے قابل - آپ یقین کیجئے کہ اگر یہ لکچر یورپ اور امریکہ میں دئے جاتے اور فرض کرو کہ وہ اس زبان کو سمجھ سکتے تو ہزاروں آدمی صرف اسکے سننے کے لئے جمع ہوتے، لاکھوں روپئے اس پر نثار کرتے اور اس سے اتنی آمدنی ہوتی کہ ہمارے محمڈن کالج کا ایک بڑا حصہ تیار ہو جاتا» -

سر سید کی زندگی میں تو مولوی نذیر احمد کبھی ان سے اختلاف کرنے میں تامل نہ کرتے اور جو بات اپنے نزدیک حق سمجھتے اُسے بے تکلف کہہ ڈالتے مگر ان کے انتقال کے بعد قوم کے لئے انکی دل‌سوزی اور جاں‌نثاری کی یاد نے ساری توجہ اُس مقصد پر مرکوز کردی تھی جس کے لئے سر سید آخر دم تک کوشش کرتے رہے انجمن حمایت اسلام کے چودھویں سالانہ جلسے (سنہ ۱۸۹۸ع) میں سر سید کی مجوزہ یونیورسٹی کے لئے چندے کی اپیل کرتے ہوئے ان کی ملکی اور قومی خدمات کا جائزہ بڑے موثر انداز میں لیا ہے - اس سلسے میں کہتے ہیں:

«حیرت اور تردد کا جو کچھ اور جیسا کچھ پردہ دل کی آنکھوں پر پڑا ہو سنہ ۱۸۵۷ع کے غدر نے اُس کو ہٹاکر چودہ طبق روشن کر دئے - یہ غدر مسلمانوں کے حق میں ایک طرح کی قیامت تھی - تو جس طرح حقیقی قیامت میں ساری حقیقت کھل پڑیگی غدر کی نقلی قیامت میں سید احمد خاں نے بچشم سر دیکھا کہ مسلمان پس گئے، مٹ گئے، تباہ و برباد ہوگئے، ہمیشہ کے لئے حکام وقت کی نظر میں بے اعتماد ٹھہر چکے - اب سید احمد خاں کی حب قومی نے اس زور سے خروج کیا جیسے کوہ آتش فشاں سے پگھلا ہوا مادہ نکلا کرتا ہے - انہوں نے جان و مال اور آبرو کی مطلق پروا نہ کرکے عین شورش کے زمانے میں گورمنٹ کے انتظام پر نکتہ چینی کی - جو شخص غدر کے

حالات سے واقف ہے وہ سمجھ سکتا ہے کہ سید احمد خاں کا یہ فعل کسی طرح جہاد اکبر سے کم نہ تھا ۔ سید احمد خاں نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ گورمنٹ کے اُصول کو سمجھا اور تمام حالات پر نظر کرکے یہ نتیجہ نکالا کہ برٹش گورمنٹ سے بہتر کوئی گورمنٹ نہیں ہو سکتی اور ملک کی فلاح و بہبود اسی کے ثبات اور قیام اور اطمینان کے ساتھ وابستہ ہے ۔ پس یہ گر تھا جو سید احمد خاں نے پکڑ پایا اور پھر اس جزو ضعیف نے کوشش شروع کی کہ گورمنٹ اور رعایا میں جو اجنبیت ہے اُس کو کسی ڈھب سے دور کردوں ۔ اس کے بعد سے اُسنے جو کچھہ کیا اور بہت کچھ کیا ، اور جو کچھ کہا اور بہت کچھ کہا ، اور جو کچھ لکھا اور بہت کچھہ لکھا ، سب کا ترجیع بند گورمنٹ اور رعایا کا اتحاد اور التیام ہے ۔ وہ بیشک مسلمان تھا اور سچا مسلمان تھا اور «اول خویش بعدہ درویش» کے Natural rule کے مطابق اُس کی کوشش مسلمانوں کے گروہ میں محدود تھی ۔ مگر اُس کے اُصول عام تھے اور ہندو مسلمان یکساں طور پر اُس کی نصیحتوں سے مستفید ہوتے تھے ۔ اُس نے ایسے بڑے کام کا بیڑا اُٹھایا تھا جو حقیقت میں رفارمر کا نہیں بلکہ پیغمبر مؤید من اللہ کے کرنے کا تھا اور صدیوں میں کرنے کا تھا ، اور ضرور تھا کہ قدم قدم پر اُس کو ناکامی پیش آئے اور آتی ہی تھی ۔ میں اپنی جگہ سید احمد خاں کی نسبت کہا کرتا تھا۔

چہاست در سر ایں قطرۂ محال اندیش

متصل اور متواتر ناکامیوں سے اُن کا غصہ بڑھ گیا تھا ۔ وہ جل‌کر اپنوں کو بھی سخت بات کہہ بیٹھا کرتے تھے ۔ ایک دن اپنے خیال میں محو ٹہل رہے تھے ۔ میں جانکلا تو بار بار ان کے منھہ سے نکلا پاجی! پاجی!! میں نے کہا کیا مجھہ کو ارشاد ہوتا ہے ۔ ایک بار لال پیلی آنکھیں نکال کر کہا ہاں تم کو ۔ لوگ اس بھید سے تو واقف نہ تھے ۔ بگڑ بیٹھتے تھے ۔

دریا بخیال خویش موجے دارد — خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست»

« گورمنٹ اور رعایا کا اتحاد اور التیام » سرسید کی تمام کارروائیوں کا « ترجیع بند » رہا ہو یا نہ رہا ہو ، خود مولوی نذیر احمد کے اکثر لکچروں کی تان اسی مضمون پر ٹوٹتی تھی ۔ اُنھیں پورا یقین تھا کہ انگریزوں کی حکومت مستقل طورپر قائم ہوگئی ہے اور ہندوستانیوں کو اب ہمیشہ محکوم رہنا ہے ۔ وہ انگریزوں کی فوجی طاقت سے اتنے مرعوب نہ تھے جتنے اُن کے علوم و فنون اور اُن کی سائنٹفک ترقیوں سے ۔ وہ بار بار "Competition" کا ذکر کرتے اور نئے حالات میں انگریزی تعلیم کو « شرط زندگی »

یعنی باعزت زندگی کے لئے ناگزیر خیال کرتے تھے - با ایں همه هندوستان کی محکومی کا احساس ہمیشه اُن کے دل میں کانٹے کی طرح چبھتا رها اور کبھی کبھی بےاختیار اس چبھن کا اظہار اپنے خاص انداز میں کر جاتے - ایک لکچر میں مسلمانوں کی مذهبی اصلاح پر زور دے رهے تھے - اسی سلسلے میں لوتھر کا ذکر کیا - پھر دفعةً یورپ کے جھینگر کی پہیلی بجھانے لگے :

« همارے یہاں بھی خدا نے لوتھر تو پیدا کردیا هے - قوم کو بھی اس کی راے پر عمل کرنے کی توفیق خدا دے تو بس سب کام سدھ هیں - پانی نے جگه کرلی هے اور قطره قطره جمع هورها هے - انشاءالله ایک نه ایک دن تمام مزاحمتوں کو ایسا بہا کر لیجائے گا که کہیں پته بھی تو نہیں لگے گا - جھینگر دیکھا هے ؟ دیکھا تو هوگا مگر شاید خیال نه کیا هو - اس کی دو بڑی بڑی موچھیں هوتی هیں - ان کو انگریزی میں Feelers کہتے هیں - یه Feelers جھینگر کو وه کام دیتی هیں جو هم میں اندھوں کو هاتھ - ایسے هی دو Feelers خدا نےاهل یورپ کو بھی دئے هیں - بھلا اس پہیلی کو بوجھو تو که ان کے دو Feelers کیا هیں - طبیعت پر زور دو - هارے تو میں بتاؤں - اهل یورپ کے Feelers هیں Missionaries اور Merchants - یہی دو گروه پہلے دوستانه یا « ورنستانی بستم می رسد » غیرملکوں میں جاتے اور وهاں کے حالات کی ٹٹول کرتے اور آخرکار یورپ کے جھینگر کو چالنے کے لئے لابٹھاتے - بس اتنی هی بات سے سمجھ لو که Missionaries گاسپل کی منادی سنانے آتے هیں یا Conquering کی ، اور سوداگر مال بیچنے جاتے هیں یا ملک خریدنے » -

سنه ۱۸۹۲ع کی ایجوکیشنل کانفرنس کے اسی لکچر میں مسلمانوں کی مذهبی اصلاح پر بحث کرتے هوئے مولوی نذیراحمد نے یه سوال بھی اُٹھایا تھا که آیا آنحضرت صلعم کے تمام اعمال اور ارشادات داخل دین هیں اور اس لئے واجب الاتباع یا آپ کی ذات میں بشریت اور رسالت کے حدود الگ الگ قائم کئے جاسکتے هیں - وه دیکھتے تھے که مسلمانوں نے دین کا دائره حد سے زیاده وسیع کرکے اپنی دنیا تنگ کرلی هے ، اور بہت سی اُن چیزوں کو مذهب کا جز سمجھ رکھا هے جو در اصل اُس میں شامل نہیں - سرسید نے بھی « تہذیب الاخلاق » میں مذهبی مسائل پر اسی مجبوری سے لکھنا شروع کیا تھا که تہذیب و معاشرت کی اصلاح کے لئے جو باتیں کہی جاتی تھیں مسلمان اُن کے خلاف مذهب کی آڑ پکڑتے تھے - چنانچه « مقاصد تہذیب الاخلاق » بیان کرتے هوئے وه اپنی اس مجبوری کا اظہار اِن الفاظ میں کرتے هیں :

« اسٹیل اور اڈیسن کو اپنے زمانے میں ایک بات کی بہت آسانی تھی کہ اُن کی تحریر اور اُن کے خیالات جہاں تک کہ تھے تہذیب و شایستگی و حسن معاشرت پر محدود تھے ۔ مذہبی مسائل کی چھیڑچھاڑ اُن میں کچھ نہیں تھی ۔ ہم بھی مذہبی خیالات سے بہت بچنا چاہتے ہیں ۔ مگر ہمارے ہاں تمام رسمیں اور عادتیں مذہب سے ایسی مل گئی ہیں کہ بغیر مذہبی بحث کئے ایک قدم بھی تہذیب و شایستگی کی راہ میں نہیں چل سکتے ۔ جس بات کو کہو کہ چھوڑو فوراً جواب ملےگا کہ مذہباً ثواب ہے ، اور جس بات کو کہو کہ سیکھو ، اُسی وقت کوئی بولےگا کہ مذہباً منع ہے ۔ پس ہم مجبور ہیں کہ تہذیب و شایستگی اور حسن معاشرت سکھانے میں ہم کو مذہبی بحث کرنی پڑتی ہے ۔ »

مولوی نذیراحمد کے نزدیک بھی مسلمانوں کی تہذیبی اصلاح اور اُن کی دنیوی ترقی کی راہ میں سب سے بھاری پتھر یہی مذہبی غلط فہمی تھی' اور اُنھوں نے اپنے متعدد لکچروں میں اسے دور کرنے کی کوشش کی - زیر نظر لکچر میں زیادہ تفصیل کے ساتھ اُنھوں نے اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے ۔ مندرجہ ذیل اقتباس سے اُن کے استدلال کی وضاحت کسی قدر ہوجائے گی :

« غرض حقیقت نبوت میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر برزخ ہے بین‌البشریت والملکوتیت ۔ تو جو کام وہ بشری حیثیت سے کرے یا جو بات وہ بشری حیثیت سے کہے وہ خلاف دین تو نہیں ہونے کی مگر جزو دین بھی نہیں ۔ مثلاً یہ کہ جب آنحضرت ہجرت کرکے مدینے تشریف لائے ، دیکھا کہ یہ لوگ کھجوروں کے نرومادہ درختوں کا گابھا ملاتے ہیں ۔ آپ نے بتقاضاے بشریت خیال کیا کہ لوگ شرک و بُت‌پرستی اور بےدینی کی وجہ سے مبتلاے اوہام تو ہیں ہی ، کہیں درختوں میں نرومادہ کی تفریق اور گابھے کا ملانا اسی قبیل سے نہ ہو ۔ آپ نے گابھا ملانے کی ممانعت کردی ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ درخت بارور نہ ہوئے ۔ لوگوں نے عرض حال کیا تو آپ نے فرمایا «أنتم أعلم بامور دنیاکم» (دنیا کی باتیں تم بہتر جانتے ہو) ۔ اس سے معلوم ہوا کہ گابھا ملانا دنیاوی بات تھی اور اس کے بارے میں آپ کا ارشاد واجب‌التعمیل نہ تھا ۔ اس میں پیغمبر صاحب کی کچھ بھی کسر شان نہیں ۔ وہ لوگوں کو خداے واحد کا گرویدہ کرنے آئے تھے ، نہ Botany سکھانے ۔ اسی طرح اپ کو شعر کہنا کیسا ، موزون طور پر پڑھنا بھی نہیں آتا تھا ۔ تو کیا اس سے نبوت میں کسی طرح کا وهن آگیا ۔ حاشا ۔ یا مثلاً یہ کہ پیغمبر صاحب کو علم غیب نہ تھا « لا اقول لکم عندی خزائن‌الله ولااعلم الغیب

ولااقول لکم انی ملک » (میں تم سے یہ تو نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں اور نہ میں غیب جانتا ہوں اور نہ میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ فرشتہ ہوں) - ہے اس زمانے کے مشائخ میں کوئی جو اپنے مریدوں کے روبرو اپنی بے اختیاری اور درماندگی کا اس طرح پر صاف صاف اقرار کرے ؟ - وہ دعویٰ نہ بھی کریں گے تو نجومیوں اور رمالوں کی سی مشتبہ بات کہیں گے تاکہ حاجت مند پتے سے نہ اکھڑنے پائے . . . . . . اس طرح کی میں سینکڑوں نہیں ہزاروں مثالیں پیش کرسکتا ہوں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ بہت سی باتیں ہیں نری دنیاوی اور وہ شروع سے داخل دین سمجھی گئی ہیں ، اور یہی وجہ ہوئی کتب احادیث میں ان کے لکھے جانے کی - مثال کے لئے طب نبوی کو لو - بیشک ایسا ہوا ہے کہ بعض اوقات پیغمبر صاحب نے کسی مرض کے لئے کوئی دوا یا تدبیر بتادی - میں اس کو ایک دنیاوی بات کہتا ہوں ، اور میں کیا کہتا ہوں ، پوچھو حکیم عبدالمجید خاں صاحب سے کہ یہ « قانون شیخ » پر علاج کرتے ہیں یا طب نبوی پر - تو کیوں طب نبوی دنیاوی بات ہو اور اس پر عمل کرنا غیر ضروری ، اور دوسری باتیں اس سے کہیں اخف و أهون دنیاوی نہ ہوں - اگر صرف کتب حدیث میں ہونا دینی ہونے کی شناخت ہو تو طب نبوی اور دوسری بہت سی باتیں یکساں ہیں . . . . . . اگرچہ شروع شروع کے مسلمان عموماً ہر چھوٹی سے چھوٹی بات میں پیغمبر صاحب کی پیروی اور نقل کرنی چاہتے تھے اور میں ان کے اس خیال کو ایک طور پر بڑی عزت اور استحسان کی نگاہ سے دیکھتا ہوں ، پھر بھی اس بارے میں ان کے مدارج کو متفاوت پاتا ہوں - میں اکثر تعجب کیا کرتا ہوں حضرت عمر اور ان کے بیٹے عبداللہ پر - باپ کی وہ شدت کہ درخت بیعت رضواں کو جس کا مذکور قرآن میں ہے اُکھڑوا پھینکا - بیٹے کی یہ احتیاط کہ پیغمبر صاحب کی کوئی ادا رہ نہ جائے - میں جانتا ہوں اگر اس کا پتہ مل سکتا کہ پیغمبر صاحب ایک سیکنڈ میں کتنے سانس لیتے تھے یا کے بار آنکھ جھپکاتے تھے توابن عمر اسکو بھی دین سمجھکر کرتے اور التزام کے ساتھ کرتے - وہ ایسی ذری ذری سی باتوں کا خیال رکھتے تھے کہ اگر اس راہ سے سفر کرنے کا اتفاق ہوا جدھر سے پیغمبر صاحب کا گزر ہوا تھا تو ادبدا کر وہیں اُترتے جہاں پیغمبر صاحب اُترے ، وہیں سوتے جہاں حضرت سوئے ، اور اُسی جگہ کھڑے ہوکر نماز پڑھتے جس جگہ حضرت نے نماز پڑھی . . . . . . ان باپ بیٹوں میں میرا تو کیا منہ ہے کہ ایک کا تخطیہ اور دوسرے کی تصویب کروں - لیکن یوں جس کا جی چاہے ، جتنا چاہے ، اپنے اوپر تشدد کرے -

گفتگو اس میں ہے کہ وہ تشدد داخل دین بھی ہے یا نہیں - رہبانیت کیا چیز تھی - وہ بھی ایک طرح تشدد تھا - آنحضرت صلعم نے ایک بوڑھی عورت کو دیکھا کہ سواری کوتل اور آپ پاپیادہ حج کے لئے گھسٹتی چلی جا رہی ہے - فرمایا ، نیک بخت کیوں لاحاصل زحمت اُٹھاتی ہے - سوار کیوں نہیں ہولیتی - ایک اور صاحب تھے - اُنھوں نے ناک چھدوا کر ایک ڈوری پروئی تھی ، اور جس طرح مداری ریچھ کو لے چلتا ہے ان کو کوئی آدمی اس خاص ادا سے حج کرانے لئے جا رہا تھا - پیغمبر صاحب نے دیکھکر یہ سوانگ موقوف کرایا - خود پیغمبر صاحب کی صاحبزادی زینب نے مسجد نبوی کی چھت میں ڈوری لٹکائی - رات کو ذکر الہیٰ کرتیں اور بال ڈوری سے باندھے رہتیں کہ نیند آئے تو جھٹکے سے آنکھ کھل جائے - پیغمبر صاحب دیکھکر ناخوش ہوئے اور ڈوری کھلوادی - ایک صحابی کھیتی کرتے تھے - شام کو تھکے ماندے گھر آتے - سویرے سے جماعت کے ساتھ نماز عشا پڑھکر سو رہتے - معاذ ابن جبل تھے امام - ایک دن خدا جانے ان کے جی میں کیا آئی کہ نماز عشا میں سورۂ بقر شروع کردی - کاشتکار بیچارہ بہت سٹپٹایا اور سوائے اس کے اور کچھ نہ بن پڑا کہ نیت توڑ الگ نماز پڑھکر گھر کا رستہ لیا - آنحضرت کو اسکی خبر لگی تو آپ معاذ پر بہت ناخوش ہوئے اور تین بار فرمایا - معاذ کیا تو لوگوں کو مصیبت میں ڈالتا ہے .... ان باتوں سے اور ایسی بہت سی باتوں سے ثابت ہے کہ دین میں تشدد کرنا شارع اسلام کو ناپسند تھا - مگر لوگوں نے جوش میں آکر ازخود اپنے شوق سے کیا - اگلوں کا کرنا پچھلوں کے لئے پسند ہوتا گیا - خیر ایک سنت پیغمبری تھی سو تھی - اس پر مستزاد ہوئی سنت صحابہ جس کو اصطلاح میں اثر کہتے ہیں - « وھلم جراً » ہر استاد کی سنت شاگردوں کے اور ہر پیر کی سنت مریدوں کے لئے - غرض ہر کہ آمد برآں مزید کرد - کسی کو اتنی توفیق نہ ہوئی کہ اس ِلم کو سمجھتا اور اسلام کو تشددات سے پاک کرتا - شدہ شدہ اب مسلمانوں کو دین نے ایسا اپنے شکنجے میں کسا ہے کہ بیچاروں سے کچھ کرتے نہیں بن پڑتا - کانفرنس بڑا ہی ثواب لے اگر مسلمانوں کو ان تشددات سے جو نہ داخل دین ہیں اور نہ شارع کی رائے تھی کہ داخل دین ہوں ، بچالے - بھلا اور کچھ نہ ہو سردست اتنا تو ہو ، کہ دین اور زیادہ پاؤں نہ پھیلانے پائے - اگر مسلمانوں کا دین درست ہو جائے تو ان کا اب بھی کچھ نہیں بگڑا - لیکن مذہبی خیالات کے درست ہوئے بغیر تو سید احمد خاں دوسرا جنم بھی لیں مسلمان دنیاوی ترقی نہیں کر سکتے »

مذھبی تشدد کا ایک نتیجہ تکفیر بھی تھا جس کا مولوی نذیر احمد کے زمانے میں بڑا زور تھا ۔ علماے دین کی ایک جماعت اسی توپ‌خانے سے نیچریوں کے قلعے پر گولاباری کرتی رہتی تھی ۔ مولوی نذیر احمد کبھی اس کا ذکر ظرافت کے انداز میں کرتے ، کبھی طنز کے پیرائے میں ۔ مثلاً ایک لکچر میں کہتے ہیں :

« صرف اتنے تعلق سے کہ کانفرنس میں برسویں دن آکر لکچر دے دیتا ھوں ، وہ بھی طوعاً نہیں بلکہ کرھاً ، اور اپنے زعم میں سید احمد خاں کی لاگ لپیٹ کی بھی کوئی بات نہیں کہتا ، مگر چونکہ کانفرنس کی ابتدا سید احمد خاں سے ھے اور سید احمد خاں مسلمانوں میں انگریزی کا رواج دینا چاھتے ھیں اور انگریزی انگریزوں کی زبان ھے اور انگریز نصاریٰ مسلمانوں کے نزدیک کافر ھیں ۔ اور کافر مستوجب نار ھیں ، اتنے تعلق سے اگر اس کو تعلق کہہ سکتے ھیں تو، فقیر کو لوگ کافر بتاتے ھیں ، اور کافر نہ بھی کہیں مگر قسم کھانے کی بات ھے کہ مسلمان تو نہیں سمجھتے ۔ کفر تو آپ نے بہت سے سنے ھوں‌گے مگر میرے کفر مسلسل کو دیکھئے‌گا کہ کیسا درجہ بدرجہ Filte: ھوتا چلا آیا ھے ۔ کافر بہت ، مگر کوئی ایک تو کفر کا شجرہ دکھائیے » ۔

ایک دوسرے لکچر میں کہتے ھیں :

« اس وقت اسلام میں جتنے فرقے ھیں ، نیچریوں کو چھوڑ کر کہ تم بھی اُن کو مسلمان نہیں سجھتے اور وہ بھی اس سے خوش ھیں ، ھر ایک فرقے کے مولوی کو سامنے بٹھاؤ اور مسلمانوں کی مردم شماری کا رجسٹر رکھو آگے ، اور جو جسکو کافر کہتا جائے کاٹتے چلے جاؤ ۔ انجام یہ ھوگا کہ خدا نے چاھا تو سارے ھندوستان میں ایک متنفس مسلمان باقی نہیں رھیگا ۔ سنیوں کو شیعے کافر کہیں‌گے ، شعیوں کو سنی ۔ وھابیوں‌کو بدعتی ، بدعتیوں کو وھابی ۔ مقلدوں کو غیر مقلد ، غیر مقلدوں کو مقلد ۔ مجھکو تم ، تم کو میں » ۔

یہ مضمون محض ایک تعارف ھے مولوی نذیر احمد کے لکچروں کا ۔ اُن کے ناولوں اور ترجمۂ قرآن پر تو بہت کچھ لکھا گیا ھے مگر لکچروں پر اس وقت تک بہت کم توجہ کی گئی ھے ، حالانکہ یہ لکچر اپنی گوناگوں خصوصیات اور فکرانگیز توضیحات کی بنا پر مستحق ھیں کہ ان کا مطالعہ غور سے کیا جائے ۔ جو اقتباسات اس مضمون میں درج ھیں وہ دوران مطالعہ میں سرسری طور پر لے لئے گئے تھے ورنہ لکچروں کا عالم تو یہ ھے کہ

زفرق تا بقدم ھر کجا کہ می نگرم ۔ کرشمہ دامن دل می‌کشد کہ جا این جاست

دیوان نوعی

از

جناب قاضی عبدالودود صاحب، بیرسٹر، پٹنہ

نوعی نہیں، دیوان نوعی کا تعارف مدّنظر ہے، اس لئے اس کے مفصل حالات زندگی اس مقالے میں درج نہونگے اور اس کے معاصر تقی اوحدی نے اپنے تذکرے (نسخۂ خدابخش) میں جو کچھ اس کی نسبت لکھا ہے، اس کے درج کرنے پر اکتفا کیا جائے گا :

«نہال گلشن[1] نزاکت و جوانی، نخل حدیقۂ لطافت و نکته دانی، سوار میدان رفیع وسیع بلاغت و معانی، املح‌الزمان، مولانا محمد صفایی (کذا) نوعی خبوشانی، الحق جوانی بود در غایت نزاکت طبیعت و علو همت و صفای ذهن و اضابت خاطر نهایت دقت خیال ـ اشعاراو اکثر از تازه تازه تراست وصیت از نغمات قانون عشق بلند آوازه تر ـ مدتها در هند بوده و ملازمت شاهزاده دانیال میکرده باقسام سخن توانا و بانواع حقایق دانا شده، طبعی درنهاد علو و دینی در نهایت سمو داشته ـ وفاتش در برهانپور است در سنۂ تسع عشر و الف ـ ساقی نامه و مثنوی «سوز و گداز» نام گفته، دیوانش دو هزار بیت بنظر رسیده»

تقی اوحدی نے نوعی کے جو اشعار منتخب کیے ہیں ان میں سے بعض درج ذیل ہیں :

روبت ز فیض باده چو گل در چمن شکفت ۶۵ می باغبان گل شد و گل بهرمن شکفت

بال فرشته محرم معراج عشق نیست ۸۸ خواهد برید عقل که این ره بپا رود

فرصت نداد سرعت شوقم که در رهت ۸۸ خونی چکد ز ناخن و خاری بپا رود

---

1 ـ عبارت عموماً مطابق اصل، شبہہ کی صورت میں کذا لازماً نہیں لکھا گیا ـ

غم نوعی نه ز بسیاری رنج و الم است ۷۷ غم از ینست که در حوصله گنجایی نیست
ما اُمتیم و ملت ما آرزوی[1] دوست ۶٤ باد صبا پیمبر و پیغام بوے دوست
اے صبح برفروز که از بہر شعلۂ ۱۱۱ امشب چراغ مرده بعد خانه برده ایم
بخور مجمره سوز آه مشکبار من است ۷۵ گلاب شیشه شکن اشک بیقرار من است
قطرۂ بر خاک دل از آب تاک انداختم ۱۱۸ تخم پاکی یافتم در جای پاک انداختم
بہر ترطیب[2] دماغ از گلبنی چیدم گلی ۱۱۸[3] یادم آمد حسرت بلبل بخاک انداختم

قانع بتجلی نشود سایل دیدار   پروانه بمہتاب تسلی نتوان یافت
بقدر وسع نظر جلوه میکند دیدار   چو آینه همه تن دید شو تماشا کن

دیوان نوعی کا جو نسخه کتابخانۂ خدابخش میں ھے ، وہ فی‌الحال ۱۲۸ اوراق کا ھے ، ورق ۷۱ کے بعد بعض اوراق غایب ھیں ۔ اس کا مسطر ۱۲ سطری ھے ، لیکن ، کم صفحات ھیں ، جن میں ۱۲ اشعار ملتے ھیں ۔ اشعار کی مجموعی تعداد کم و بیش ۲۶۰۰ ھے ۔ یه نسخه ناقص نه هوتا ، جب بھی نوعی کے کل اشعار پر حاوی نه هوتا ۔ تذکرۂ تقی اوحدی کے جو اشعار میں نے اوپر نقل کیے ھیں ، ان میں سے جو بالکل آخر میں ھیں ، اس نسخے میں نہیں ھیں اور مثنوی «سوز و گداز» بھی جس کا ذکر تقی اوحدی نے کیا ھے ، اس سے غیر حاضر ھے ۔ اس کی کتابت سنه ۱۱۹۱ ھ کی ھے ، اور اس میں اغلاط کتابت بکثرت ھیں ۔

دیوان کا آغاز قصاید (تا ورق ۲۳ الف) سے هوتا ھے ۔ نعت و منقبت اور اکبرو دانیال کی مدح کے قصاید ھیں ۔ بعض قصاید کا ظاهرا کوئی خاص موضوع نہیں ۔ ذیل میں قصاید کے چند اشعار درج کئے جاتے ھیں ۔ قصیدے اور دوسرے اصناف سخن کے اشعار کا انتخاب مختلف نقطه ہاے نظر سے کیا گیا ھے ۔

کربلای[4] عشقم و لب[5] تشنه سرتاپای من ۱ صد حسین کشته در هر گوشۂ صحرای من
خورشید برق شعشعۂ منقبت شگفت ٥ هاں خصم کور حوصله خود را بخواب زن
طوفان آرمیدۂ حشر غنوده را ٦ از ترکتاز بر محک آفتاب زن

۱ ۔ دیوان : آبروی
۲ ۔ دیوان : ترتیب
۳ ۔ رویف الخ سے بہر الخ تک دیوان کے اوراق کے شمار ۔
٤ ۔ اشعار عموماً اسی طرح نقل کردیے گئے ھیں ، جس طرح قلمی نسخے میں ھیں ۔
۵ ۔ قصیدۂ اول کی بیت اول ۔

وحی دل زجاج‌فشان لخت لخت گشت ۷ مسمار خنده برلب خونیں جواب زن

زین نغمہای خارج و زین ترہات سرد ۸ خواهم لب فسوس بشیون در آورم

چند از غبار گلخن ظلمت سرشت هند ۸ آب سیه بدیدۂ روشن در آورم

موسیٰ که از میامن آتش وصال یافت ۱۵ شد رهنمای حضرت شاه اکبر آفتاب

ز بیتفاوتی دل خوشم که در یک دم ۲۰ هزار بار شگفت و هزار بار گرفت

گوهرطراز افسر و پیرایه ساز تخت ۲۳ شهزاده دانیال شهنشاه اکبرم

قصاید کے بعد ترجیع بند اور ترکیب بند ہیں (تا ورق ۴۲)، ان کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں :

کوی تو بهشت در بهشت است ۲۴ روی تو بهار در بهار است

من بلبل آں گلم که بویش ۲۶ آسیب دماغ[1] بر نتابد

باد[2] خاک فسوس[3] بر سر کوه ۲۸ خاک دست دریغ برهم زد

نو عروس اجل ترنج فریب ۲۸ چید و بر فیلسوف اعظم زد

اے فلاطون وقت و عیسی عهد ۲۸ خامه بر خم نیل ماتم زد

گنج معنی بخاک شد اندر ۲۸ روز بازار خاکشورانست

عرش و فرشند خونچکان امروز ۲۸ سوگ حکمت خدای یونانست

بے وجودت عیار جوهر من ۲۸ بر تمیز زمانه تاوانست

ذکر او از وجود جمله بهست ۲۸ مرگ او کوله بار بارانست

فهم خلق‌کج ایں سخن خصمان ۲۸ خفقان مرگ راست طبعانست

معرفت مرد جهل کافرزاد ۲۹ صد خلافت بیک هلاکوداد

مالک الملک علم وحکمت رفت ۲۹ عدل سالار چار ملت رفت

چه سرایم بجز نوای فسوس ۲۹ که همیں ماند و بر حکایت رفت

منشین ای نیاز سایه پرست ۳۰ کاں دلارای نازنیں بگذشت

صاحب ارشاد عقل ثانی مرد ۳۰ حکمت استاد اولیں بگذشت

محرم آگاه بارگاه یقین ۳۰ خلعت آرای دیں همام الدین

بر وجودت من و سخن چه کنم ۳۱ ای رسول من و خدای سخن

---

۱ دماغ = بینی ؟ ۲۔ یہ اور اس کے بعد کے ۱۴ شعر مرثیۂ همام الدین کے ہیں ۔

۳۔ فسوس = رنج «دیوان نوعی» میں کئی جگہ آیا ہے۔ غالب نے «قاطع برہان» میں اس سے انکار کیا ہے کہ فسوس = رنج ہے ۔

چوں جام نخست دور اول ٣٤ جلاد خمار بیکسانیم
ماشمعهٔ شمع نیم بسمل ٣٤ فانوس مزار بیکسانیم
بتہاشکستہ شد ہمہ بتخانہ شد خراب[1] ٣٦ زیں ترکتاز غم کہ بہندوستاں فتاد
برنقش جہتہ[2] کہ پریخانہ زاد اوست ٣٧ گو تا کنم سپند کواکب نثار کو
میدان کرنگ شیہۂ شبدیز نوحہ شد ٣٧ آن شہسوار معرکۂ کارزار کو
تا آں گل شکفتہ شہید شراب شد ٣٧ دیرو چمن چو خانۂ عاشق خراب شد
از حسن عہد شاہ جہاں دانیال حیف ٣٨ در روزگار یوسف مصر جمال حیف
روز و شب دو مملکت ازغم سیاہ شد ٣٩ آن آفتاب دہلی و ماہ دکن چہ شد
صفیر[3] بلبل و باد قفس گل آمیز است ٤٠ کہ عہد خسرو شہزادۂ پرویز است
ز شاہراہ طلب قاصد نگاہ رسید ٤١ کہ نور چشم جہانگیر پادشاہ رسید

قطعات ۲ ہیں (تا ٤٣ ب)، پہلے کے دو شعر یہ ہیں:

ایا نسیم چمن مولد الہٰ آباد ٤٢ کہ پاسبان بہشتی دراز دار بہار
فروغ تیغ ظفر دانیال اکبر شاہ ٤٢ کہ ہست سایۂ او برمن آفتاب نثار

دوسرے قطعے کے ابتدائی دو شعر درج ذیل ہیں:

نوعی شنیدہ ام کہ دگر توبہ کردۂ ٤٢ یک توبۂ درست دریں روز گار نیست
تاچند بشکنیم و تو بازش کنی درست ایں توبہ ناشپاتی[4] و سیب و انار نیست

مثنوی (٤٣ ب تا ۵۷ الف) کے بکثرت اشعار میں ساقی سے خطاب ہے، اس میں خانخاناں کی مدح بھی ہے:

تویی اولیں[5] پیر میخانہا ٤٣ بیاد تو شبگیر پیمانہ ہا
گل و باد افشاگر راز تست ٤٣ شب و روز زیر و بم ساز تست
خسے را کہ بر موج باشد گذر ٤٤ کجا یابد از قعر دریا خبر
فصیح عرب چوں در آمد بگفت ٤٤ بجز ماعرفناک درے نسفت
کیم من کہ با ایں تنک مایگی ٤٤ بحمد افگنم طرح ہمسایگی

۱- یہ اور اس کے بعد کے ۵ شعر مرثیۂ دانیال کے ہیں -
۲- یہ ہندوستانی لفظ جہتا=جہتہ تو نہیں ؟
۳- یہ اور اس کے بعد کا شعر مدح پرویز میں ہے -
٤- لفظ ناشپاتی دیوان نوعی سے قبل کسی کتاب میں میری نظر سے نہیں گذرا
۵- بیت اول.

دلیرانه یزداں ستایی کنم ٤٤ بمیخانه ظرف آزمایی کنم
مرا ایں کلین است جادو فریب ٤٤ به از کاغذ بال بازو فریب
لب خشک نوعی که مخمور باد ٤٦ چو ساغرباں دست محشور باد
بده تا چمن را چراغاں کنم ٤٧ شب تیرهٔ باغ زاغاں کنم
کسے کش پدر کشتگی باغم است ٤٧ اگر خون غم رابنو شدکم است
بیا ساقی ای نو بهار هوس ٤٨ کفت در چمنها گل پیشرس
بهار آمد و دشت و گلشن شکفت ٤٨ دمیدن دمید و شکفتن شکفت
یکے مرغ بیمار نازکدلم ٤٨ بتحریک باد صبا بسملم
بفصل گل ایں جا دویی چشمبند ٤٨ رسانیده از چشم دردم گزند
ز چشم ترم با دل درد ناک ٤٨ نظر لخت‌لخت و نفس چاک‌چاک
نظر گاه ارباب بینش تویی ٤٨ تماشاگه آفرینش تویی
تو داری سواد خط سر نوشت ٤٩ تو خوانی عملنامهٔ خوب و زشت
بگرداں زره عمر بگذشته را ٥٠ چو شاه نجف روز بگذشته[1] را
مغنی ز پیشینیان یاد کن ٥١ بیک پیشرو روحشاں شاد کن
بمن ده که مست و گل افشاں روم ٥٢ ره مدحت خانخاناں برم
الهیٰ تو ایں بکر بیعیب را ٥٤ که آیینه شد صورت غیب را
ز حسن قبولش حسد دور دار ٥٤ ز نیک اختراں چشم بد دور دار
ز ظلمات بندم فرض کوی تست ٥٤ که آب رخ خضر در جوی تست
بریں در که جولانگه خواهش است ٥٤ همآغوش بیت‌الله خواهش است
که آمد که خارش گلستاں نشد ٥٤ خوی خجلتش آب حیواں نشد
بخرمن که بایک جهاں آرزو ٥٤ گل خواهشم ماند بے رنگ و بو
بگفتار . دانای والا سخن ٥٤ که ایں بیت زد قرعه بر نام من
همانا که بودم بده سالگی ٥٤ هماں یاس با من بدلالگی
حیا شد خس دیدهٔ فطرتم ٥٤ ادب شد نقاب رخ دولتم
دل دیر و طبع چمن داغ شد ٥٤ که تاریخ ایں باده[2] و باغ شد

١- بگذشته دونوں مصرعوں میں ایک ہی معنی میں ہے ، تو ایطائی جلی -
٢- باده و باغ = ١٠٢١

بدولت که از همگنان کہترم ۵۵ بفطرت ز هفت آسماں برترم
خدایا ازیں قوم نااهل دل ۵٦ که بوذر زبانند و بوجهل دل
مصون دار ایں تازه ابیات را ۵٦ که شرمنده انجیل و تورات را
مغنی دریں برگریز سخن ۵٦ تو بی مرغ بلبل نمیز سخن
کزیں دیر دلگیر نا دلکشای ۵۷ بمیخانه[1] وحدت نمایی کنم

غزلیں ورق ۵۸ الف سے شروع ہوتی ہیں -

[2]سایۀ گل پرتوانداز رخ بستان ما ۵۸ سایۀ گل تا بود خال رخ بستان[3] ما
حسن عہد گل گذشت و در مشام دل‌نماند ۵۸ بوی گل چوں یوسف محبوس در زندان ما
حال دل نوعی ندانم، آں‌قدر دانم‌که دوش ۵۸ پیرهن پروانه شد بر سینۀ سوزان ما
بہار آفرینش چشمه‌سار دانش و بینش ۵۹ که فیض خرمن آرایی دهد حاصل تباهاں را
زه[4] بادار تراکم کل شد از پے میفرستادم ۵۹ ازیں کحل الجواهر سرمۀ چشم صفا هاں را
مشاطۀ حسن تو هماں حسن تو اولی[1] ۵۹ کس زحمت دهقان ندهد باغ ارم را
شیرازه اگر تازه کنم جلد سخن را ۵۹ زنبیل در آب افگنم انجیل کہن را
دلم عدوی تسلیست در طلب ورنه ٦۵ بهر چه در نگرم گویدم که جا اینجاست
بر خار ره ترانه زن ای مرغ، کیں گلیست ٦٦ کز پای شیخ و ناصیۀ برهمن شکفت
نوعی گلے ببلبل دهلی چمن فرست ٦٦ زیں نونهال ناطقه کز طبع من شکفت
باده میخواهم بکشت ماهتابم کار نیست ٦۷ هیچ ماه چارده چون ساغر سرشار نیست
معاشران نسب گُرد می زمن پرسید ٦۷ خمیر مایۀ اجزای آفتاب دل است
بلبل بناله فصل گل از دست داد حیف ٦۹ کز یار گشت موسم هجراں خبرنداشت
هر جسم که روحش تو پذیرای عروجیست ٦۹ ایں معجزۀ قاطع برهان حکیم است
قسم بیاده که مارا بتوبه دل بند است ۷۰ شکست توبۀ مارا بباده پیونداست
شمار آبلۀ پا و ریگ ره کردیم ۷۰ ولی شمارۀ منزل ندانمی چند است
چه قسمت است که دشمن بوصل قانع‌نیست ۷۰ ازاں نکار که نوعی بہجر خرسند است

۱- میخانه : بمیخانۀ وحدتم رهنمای .
۲- پہلی غزل کی بیت ۱ ، علی‌گڑھ یونیورسٹی کے دو نسخوں (منیر ۲/۱۷ ، سبحان ۸۷) میں پہلا مصرعہ سایۀ گل الخ .
۳- صریحاً غلط ، علی‌گڑھ کے دونوں نسخوں میں : نقطۀ نام تو بادا خطبۀ دیوان ما .
۴- سبحان : زه باد از سراشکم گل‌شدارنه الخ .

خونم بزهر شست و نشاطم بغم سرشت ۷۱ کیفیتی که طبع گل و باد شاد اوست
گرم‌رو را خار اگر پاشند در ره رنجه نیست ۷۱ میخرامد برحریر آنرا که دریا آتش است
زبس غریبی و خواری و بیکسی که کشید ۷۲ ندید کشتهٔ نوعی که چشم زاغ بسوخت
بهار شیفتهٔ برگ و ساز خانهٔ ماست ۷۲ خزان فریفتهٔ رنگ عاشقانهٔ ماست
فصل گل بگذشت و از مرغان نوایی برنخاست ۷۳ خم ز جوش اُفتاد و از مستان صدایی بر نخاست
غایت افسرده طبعی بین که صدره برق حسن ۷۳ در جهان آتش زد و دودے زجایی برنخاست
صد بیابان در ره دیر و حرم پیموده شد ۷۳ کز زمین خاری باستقبال پایی بر نخاست
بوی گل خضر ره گلزار شد نوعی بیا ۷۳ هیچ راهی طی نشد تا رهنمایی برنخاست
صدخانه لبالب همه از جلوهٔ خورشید ۷۵ یک ذرهٔ افروخته درخانه مانیست
زحمت همرهی ما مکش ای کعبه طلب ۷۷ آخرین منزل تو اول سر منزل ماست
تالب نشود محرم اسرار زبانم ۷۷ آبم بجگر برزد و خاکم بدهان ریخت
صبح است و از ترشح باران هوا خوش است ۷۸ این وقت صبح خوش که از و وقت ماخوش است
دود دماغ مدرسه خندم کز و دماغ ۷۸ رفتم که عطر گل پی ماخولیا خوش است
بزم آرمیده باده گوارا حواس جمع ۷۸ زین گونه جرم داور روز جزا خوش است
آسمان سخت و نفس بی اثر و بخت ملول ۷۸ همه آهنگر این آهن سردیم عبث
کهربا لعل کند باده بگلگونهٔ فیض ۷۸ باد نوعی چو می ناب و چو دردیم عبث
بخشم ار میرود شادم که باز از ناز میآید ۸۰ نظر از دیده چون پرواز گیرد باز میآید
بهر گلشن که چون ابر بهاری سایه اندازد ۸۰ نوای مرغ و بوی گل بپا انداز میآید
دیده تاریک و دلم تیره شد اے صبح مراد ۸۰ پرده بردار و برافروز شبستانی چند
باغبان تخم گلی تعبیه کن در گلریز ۸۲ که جز این آب و هوا نشو و نما نتوان کرد
سراز تلاطم شوقم وبال دوش آمد ۸۳ فتاد خشت سرخم چو می بجوش آمد
بزعم محتسب این کیست کرمیخانه میآید ۸۳ سبو بر دوش و می بر کف جوانمردانه میآید
تا نگارین خیمه هم چون لاله بر صحرا زدی ۸۳ در نگارستان چشمم رنگ و بو نایاب شد
آمد بهار و باده بگلگشت جام شد ۸۵ زهد[1] کرانه کرد و گلستان خرام شد
خمار باده که از توبه ام پشیمان کرد ۸۵ خوشم که توبه من نرخ باده ارزان کرد

۱- نسخهٔ علیگره (منیر) زهد خرابه گرد گلستان الخ ؛ (سبحان) زهد کرانه گرد گلستان الخ

چو دزد شب که نیاید بروز خانه برون ۸۵ خمار خانیگم شرمسار مستان کرد

هر ناقصی ز اهل‌کمالی مراد یافت ۸۵ نوعی مرید حافظ شیرین کلام شد

مادر گشاد اشک و توانگر دلان حسن ۸۶ بیع وفا برآن دُر نایاب بسته اند

خاشاک فروشان نسب گل چه شناسند ۸۷ نسابهٔ والا گهران مرغ چمن شد

ره یکی‌پرده یکی نغمه شناسا چه دویست ۸۷ هر جرس لحنی[2] و ناقوس نوایی دارد

آن فلاطون خرد پرور اسکندر عهد ۸۷ که بصد روشنی آئینه رایی دارد

مرا بعشق چه خویشی و آشنایی بود ۸۸ محبت من و دل با بتان خدایی بود

زاهد بهشت جوید و نوعی وصال دوست ۸۹ هرکس بقدر حوصله امیدوار شد

نگاه العطش افشان گدای آن دست است ۹۱ که جام و خمکده‌بخش شراب کوثر شد

کعبه درپی ماندو پیشم صد جهان آوارگی ۹۱ هرچه با من کرد نوعی مطلب نایاب کرد

دل چنگیز پذیرد بقصاصش هیهات ۹۲ خون نوعی دیت خون سیاووش آید

نوعی از دیده و دل این همه نومید مباش ۹۳ کاب نایاب ز جو رفته بجو خواهد شد

گل بی تو چه ارزد زمی ناب چه خیزد ۹۴ در ساغرم آتش فگن از آب چه خیزد

لب رموز محبت نصیب گوش مباد ۹۵ خموش باد زبان و سخن خموش مباد

سرت‌گردم کدامین نشاه درکارچمن‌کردی ۹۶ که از گل ناله میخیزد ز بلبل ناز میآید

بکوی اوقدم فرسای کن درهرقدم چشمی ۹۷ که خار این گلستان زحمت پا بر نمیتابد

زبس مباحثهٔ درس اختلاط عوام ۹۸ بدان رسید که ربط از کلام ما افتد

اشکم بخاک کشور ایران که میبرد ۹۹ از هند تخم گل بخراسان که میبرد

وزعرش‌سای ناصیهٔ شوق سجدهٔ ۹۹ بر آستان شاه خراسان که میبرد

ز گرمی قدم شوق سنگ بگدازد ۱۰۳ تمام خار ره کعبه گو مغیلان باش

بی قبول عامه رد خلق زی از کس مرنج ۱۰۳ صلح کل کن ورنه دایم باخدا درجنگ باش

برلب فسوس موجهٔ آب خزان حرام ۱۰۵ بر دیده شکر مقدم آب بهار فرض

میآید از طرف چمن‌می‌درسروگل در بغل ۱۰۸ اشعار نوعی بر زبان دیوان بلبل در بغل

تنک شرابم و از بادهٔ کهن مستم ۱۱۰ تو فکر حوصلهٔ خویش کن که من مستم

بهار و گل چو کهن پردهای روی تواند ۱۱۰ زتار و پود خس و خار هر چمن مستم

۲- هر دو نسخهٔ علیگڑھ : لحنی

گل از غبار حسرت و چشم از خمارهجر	۱۱۱	نوعی بتازه رویی احباب شسته ایم
دیر است که مبتلای خویشم	۱۱۳	معشوق غلط نمای خویشم
ما بیسواد علم معاش زمانه ایم	۱۱٤	مفلس شریک مایهٔ این کارخانه ایم
خدمت زما نیاید و کم خدمتی زخاق	۱۱٤	اهلیم ما ولیک نه اهل زمانه ایم
چند مانند جرس مطرب محمل باشم	۱۱٤	پنبه در گوش نه از زمزمهٔ دل باشم
نوعیم بوقلموں زاد محبتکه شوق	۱۱٤	شمع ویرانه و پروانهٔ محفل باشم
نه سرود غم سرایم نه ز روزگار گویم	۱۱۷	بکدام دل نشینم زکدام یار گویم
از سخن بس که رواج گل و بلبل دارم	۱۱۸	هند را غیرت شیراز و خراسان کردم
نوعیم من عجمی مادح سلطان عرب	۱۱۸	کز سخن سرزنش اخطل و حسان کردم
در دم مردن فلاطون این‌دو حرفم گفت‌ورفت	۱۱۸	حیف دانا مردن و افسوس نادان زیستن
وجد و منع باده صوفی این‌چه کافر نعمتیست	۱۱۸	منکر مے بودن و همرنگ مستان زیستن
مبیں در آینه رخ بی رضای دیدهٔ من	۱۱۹	کدام آینه دارد صفای دیدهٔ من
هر ذره ام ز عشق تو درخون شناور است	۱۲۰	شوقم نهفته در همه اجزا گریستن
محو تو نشد دیده اسیر هوس اولیٰ	۸۷	این مرغ پراگنده نظر در قفس اولی
یوسفی کو که بپیمانهٔ حسنش نوعی	۸۳	یک جهانرا بتوان داد و بها نتوان کرد
ابروباران ره کعبه سراب است و سموم	۸۷	دیر آباد که جوش آب و هوایی دارد
غم رهبر مخور اے گمشده کاندر ره عشق	۸۷	هر سر خاک نزاع کف پایی دارد
بخت‌نکو چه کار کند با سرشت بد	۸۸	کز باد شرطه کشتی ما بر قفا رود
زان پیش که صبح از شب امید بر آید	۹۱	بگشا دهن شیشه که خورشید بر آید
در سایهٔ بیدار بچین زلف و رخ آیی	۹۱	سنبل دمد از سایهٔ گل بید بر آید
قبول عشق داری مستعد فیض شو نوعی	۹۲	که این دولت باستقبال استعداد میآید
سبوی باده سلامت که زینت دوش است	۹۵	سری که مایهٔ درد است گو بگوش مباد
جرس بناله عنانگیر میر قافله بود	۹۵	که باز ماندهٔ از کاروان بیاساید
عامه اول قدم و قرب حرم وای خواص	۹۷	که پس از طی مراتب ره دوری دارند
ای باد سحر شمع خرد پرتوی از تو	۱۰۲	گل کرد چراغ دل دیوانه برافروز
گل از تو رنگ پذیرد می از تو نشا برد	۱۰۲	بجای صد گل و صد باده یک گاه بس‌است
من بلبل موسم خزانم	۱۰۳	خون در جگرونشسته خاموش

ازیں دست تہی ای کلک معنی ۱۰۵ چو مار گنج در ویرانه میرقص
نوعی منم آں مرغ خزاندیده که درباغ ۱۰۹ جز لخت‌جگر زیور منقار نبینم
بخت اگر اینست‌وحسن تربیت بابخت این ۱۱۱ گر نسیم گل شوم با خزان میسازدم
بیا که دست و دماغی بکشت باغ بریم ۱۱۲ تو گل بچنیں و من از گل نسیم بر چینم
باز عشق آمد و نهاده غمی در پیشم ۱۱۲ غم بسی مغتنم و عمر کمی در پیشم
اناالحق گویم وامشب زخونین فرقه فانوسی ۱۱۲ پی روشندلان دوستی بر دار میبندم
ز بس آتش نگاهم در تماشای چمن خلقی ۱۱۲ نظر بر گل همی بندند و من در خار میبندم
صدره بمنع و طوتیه طفلان شیر دوست خونبار کرده ایم و ز می باز بسته ایم
ما غنچهٔ بی‌بوی گلستان خیالیم ۱۱٤ چون نکهت گل درپی هر باد نگردیم
گه شعلهٔ سرجوش خراباتم و گاهی ۱۱٦ خاکستر آتشکدهٔ سینهٔ خویشم
رباعیاں (ورق ۲۱ ب تا آخر) ٦۹ ھیں، ان میں سے ایک یہ ھے :
سودای تو دشمن سر و سامان است ۲۱ غارتگر کلبهٔ گدا مهمانست
چشم من و موج حسن و طاقت هیهات در خانهٔ مور شبنمی طوفانست
چند مصرع اور مفردات و مرکبات مستعملهٔ نوعی :

دماغ آرا، روح جسم اندا، لخت زحل پیما، ناتمام اقبال بختم نارسا ادبار عشق، بخت مستثنیٰ، خجلت بد معنی غفلت چو بردل بگذرد ۲، خواری تو عزت و فخر تو ننگ آرای‌من، طبع قیراندا، فطرت آباد، شعله گداز ۳، درمانده نواز، خنده گل غنچه نشیں، سجاده طراز ٤، جغد بر گلبن ایمن نشود نغمه طراز، خاره گداز، تفرقه آباد غم، بختور، محمل قدر ترا ناقه کشش (کذا) ویس قرن، اکسیر ناب، لب حاضر جواب ٥، مستوفی محاسبه گو، پیچ‌وتاب زن، اکسیر شوق بر دل ناکامیاب زن ٦، خسارتمآب، گلبانگ بازگشت بعهد شباب زن، درچشمه ساز عین دعای کلاب زن، نقطهای شک ۸، شیهٔ توسن، مستانه رنگ و موی دریں خارسان مجوی ۹، خمستان، سرمایهٔ کمال ز نابخردان مخواه، تنور (بی‌تشدید)، کنگانه، ور بیدلی نبرد بشیر زیاں مخواه، تو قوت نیمخام ازیں دیگران مخواه، جز بانگ شیر از نی ایں نیستان مخواه، شوراب، تو چوں لوای شفاعت نہی بمهچهٔ جنگ ۱۱، غبار راحت شبنم طراز باغ والنگ، نقش مانی (و) ارژنگ ۱۲، دازده، وزیں غذای گوارنده عافیت ناهار، نمکزار، خیال تفرقه کرد و حواس تجربه‌کار ۱۳، اسکبار بریشم، طلای دست افشار ۱٤، خرد رواجدها فطرت آزما طبعا، گلابخانه، ز شبچراغ خرد پر نمکیند بازار، ترهات بیموقع،

همخوابه حسن یوسف و همبستر آفتاب ۱۵ ، کوثر خیز ، چمنزاد ، ارشاد نامهٔ تو نکو محضر آفتاب ۱٦ ، شفاعتگر ، نسیا نکدهٔ خیال ۱۷ ، ششدر ، هفتخون ، در مستی سرفشان فتادم ، خوشقماشی ، عظیم شان (بجای عظیم‌الشان) بتان ، بلبلان اختران مغان (قوافی یکے بعد دیگری، ایطای جلی) ۱۸، خمکن ، رموز دان ۱۹ ، که دودآهم خاصیت بهار گرفت ، اعتبار گرفت ، غبار گرفت ۲۰ ، درون صداع و برون عطسهٔ خمار گرفت ، جهان مدار گرفت ، اشتهار گرفت ۲۱ ، شمار گرفت (فاعل « چرخ ») ، بنکته‌ای فلاطون کند هزار گرفت ، حقایق شناس ، حکمت سنج ، شعله بر ایمن بگسترم ۲۲ ، فیض پذیر ، سیلی خور ۲٤ ، کس نیست که در شکست کس نیست ۲۵ ، ای دل‌همه عمر ممتحن (فتحهٔ‌حا) بالش ، اجلکده ۲۸ ، جراحتستان ، آه سردم سموم بحروبراست ۲۹ ، مریضکاه ، خاطر آرای اهل فطرت رفت ، تپانچه زار ، محک آرا ، همکسوت ، صراف نقود کمعیاریم ، شب نشین ، خامکار ، تختهٔ مشق ، نبید قافیهٔ رسید ، داد خود را برو نمای سخن ۳۰، پوینده ۳۱ ، هوای بر شکال ، شراب پرتگال[1] ، غوط خوردن ، ترتیب آموز ، مطالب صوری ۳۳ ،

گلاب آل ، باد شبگیر ، حسن اعتدال ، هموثاق ۳٤ ، اندوهگسار ، لب تو به ما شکن ۳۵ ، بادهٔ نیمرس ، مفتاح گرهگشای عالم ۳٦ ، جان درخفقان سرائے عالم ، نه دائرهٔ بقائے عالم ، در زخمهٔ تنگنای عالم ، مسندگه کبریائے عالم ، خاک سیاه حاملهٔ آفتاب شد ۳۸ ، گل خوشبو ، بهر خمیر مایهٔ آتش شرر نماند ، شاه سیاووش فر ، ما قهرمان ملک ستان مصیبتیم ، همیشه سنبل فتراک او دل آویز است ٤۰ ، عکس پذیر ، فراسیاب ، خدیو عهد و ولیعهد مملکت پرویز ٤۱ ، جگر گوشه ، همقلاده ، که استخوان شهیدان چو ارغوان بشکفت زبان خامه چو منقار بلبلان بشکفت ٤۲ ، بگرد حقهٔ آن بوسگاه در غلطی ، همگفتار ، گوش عروس ناطقه را گوشوار نیست٤۳ دشمن خانگی٤۵ ، دشمن خانه زاد بشبخون زن ، آذر قافیهٔ اخگر ٤٦ ، هشیار دل ٤۷ ، بیدار دل ، فروزینه رویت چو گل در چمن ٤۸ ، نگینان ٤۹ ، دخمهٔ کافر ، خضر (بحرکت ض) هماورد ، غم آباد ، بهشت طراوت سرشت ، نزهت نهاد ، هیکل پرنیان ۵٤ ، ته جرعه ، سجهٔ ناشمار۵۵ ، که آیین او شد دریغ و فسوس ، زیستان بے شیر شرمنده تر ، نه حد رسایی نه یاری دخل ، بلبل نوا ، شورابه ، امتداد ۵۸ ، کج تنمکی ، منشور شاهی ، یوسف نگاه ، آستین نشین ، گستن رابطه لبیک زن ۵۹ ، همزاد بهار است خزان در چمن ما ، شاهد اسرایی ٦۰ ، نقش پذیرفتن ، خود رایی ، قفس آرایی ، زهر خند ، گوش بشارت نیوش ٦۱ ، بخت تغافل فروش ،

---

۱ - شراب پرتگال کی قدیمتر سند شاید هی مل سکے -

قحط سال، پرزاغ (تشدید را) ٦٢، ظلمت سوز، تا فلک مشاطگی کرد و هنر پروانگی، تپیدنهاے دل، تا شد آبشخور کمحوصلگان بیشهٔ ما، محلب٦٣، زلن ترانی معشوق گو شمال طلب٦٣، هیچمرهم روشناس زخم مادر زاد نیست ٦٤، تراکه مطلع نوعی کتابهٔ طنبیست، رسوایی بلهانه نگهبانی راز است ٦٥، بلبل سواد خوان شد و قمری الف شناس ٦٦ ز راه روز نه برپیشگاه میکده ناز، زین کلک شمع جلوه که در انجمن شکفت، جولان ده، ستاره سوخته، سمندر طینت ٦٧، ترهات ندیم، روایت کن کتاب دل، صاحب (کسرهٔ با) دل، مرا که عربده با خصم بیدل افتاده است ٦٨، ارباب خرد، تغابن، صنمخانه، طرب آباد ٦٩، دایرهٔ نه فلک، میر منزل، این بادبان خفته ز طوفان خبر نداشت، شکر خواب ٧٠، گسته تارحیات و یک نفس بند است، جلوه زار، خاریست، جلوه اندود، آتش آلوده، زود مست، ترانه زدن٧١، خلیل آباد دل، طراوتکده، یوسف خراب زمزمهٔ نوشباد اوست، چمنستان، موجه، دماغ سوخته، چین پیشانیم از سجده دروازه شکفت، نوشبادی بر نیامد الصلایی بر نخاست٧٣، اشک تلخ از نظرم راه تماشا برداشت، نغمهٔ ژولیده، پشت کتاب، سیلی خور، ستاره سوختهٔ سایهٔ کلاه من است ٧٤، تمیز، کتابخانه، که توبه قفلازن عهد بیمدار من است ٧٥، بهرچه در نگرم در شکست کار من است، آینه خورشید نما، عکس پذیر، زان نشا که گل تعبیه در باد صبا داشت، آئینه نما بود و جبینی زقفا داشت، آنکه دردیده و دل میکندم جولان کیست پروانهٔ که یکشبه مهمان آتش ست، دست فرسود تمنا، تنک حوصله، وصل یک ساعته و دوری صد ساله یکیست، آشو بگه ٧٧، چار بالش، طرب در طرب، ملامتکده، چو صبح مفلسم از برگ ساز عیش نفور، برهمنان (سکون را) صنمخانه، تماشا کده، همسبق٧٨، صورتکده، شاه دانیال[1] جگر گوشهٔ خورشید جمال، در عدن (تشدید را) تربیت گرفتن، قدح (کسرهٔ ح) آشنا، ما ز زن کمتر و همکسوت مردیم عبث، برده دلی، نامه سیاه، تهمتن (حرکت ها) ٧٩، صبحگاه، نزل دیدار، دمساز ٨٠، هیزم وطارم قافیهٔ انجم، اهل تظلم، ارباب تحکم، شعله اثر ٨١، کهگل، دریوزه گر ٨١، ادبار مادر زاد ٨٢، گل کاغذ، شوراب ٨٣، نزهت آباد، تلاطم شوق، تازگی پذیرد، سونش ٨٤، ظلمتکده، آفتابم گل دستار پرولیده شود، دخمه ٨٥، ناخدا، باغ دبستان، خمار خانگیم شرمسار مستان کرد، هندجگر خوار ٨٦، لکد کوب آرزو، طرب آباد، صندل پیشانی، شراب یکدمه، کرشمه بر جگر و عشوه بر دل آرایند، بلاکش،

---

١ - «دانیال» کی یہ شکل کہیں اور میری نظر سے نہیں گذری -

خلوتی مرحله پویان ، قطب محیط محبت ، گوهر شبتاب ، خمکده ۸۷ ، سامعه افروز ، قطره پذیر ، محکمه داور عشق ، غاشیه‌دار ، سومنات ۸۸ ، کو نقش خطا عزل شو از دیده فریبی ، شفاعت طلب ، رونق پذیرفتن چارده (های مختفی) ، که در شکنجهٔ بازوی نارسایی بود ، کجایی ، شراب و عشق پدرکشتگی بهم دارند ، غریب بے دل ودستم کرامتی ساقی ، قدم نوسفران عرض منازل نبرد ۸۹ ، صبح خیزان چون بشبخون بر سر خواب آورند ۹۰ ، مالک (سکون ک) رقاب ، نصیب آباد ، کلبهٔ ویرانه بنیادم بهشت آباد بود ، پیر ما کاندر دواے درد دل استاد بود ، عافیت پیرای عمر ، کیمیای احمر ۹۱ ، که اشک تلخ مزاحم دماغ پرور شد ، سیاووش (قافیه) ۹۲ ، قطره زنان ، گیا (قافیه) ۹۳ ، میکده پو ، پذیرنده ، وصل آباد ۹۴ هموثاق ، صبح ناخجسته ، پریزادهٔ عشق ، بیخ و بن ، رهنمون ۹۵ غلغلهٔ واوله فاصله قوافی ، که گوش غیر پذیرای امن سروش مباد ، نفس ناطقه ، ار غنون ، طربخانه ۹۶ ، مرهمکده قالوسی ، خیمه کشیدن ، نکهت غماز ، دلکش بیغش مشوش آتش قوافی ۹۷ ، آمد شد ۹۸ ، باد وزان ، فسرده نشأتر است این شراب از آب خضر ، عطاپیشه ، مهندسان چو زوایای طاق او بستند ، حلّ نکته (تشدید ل) ، ز بس که بی تو بتن تخم نیلوفر کارم ، ملاح ۹۹ ، موجخیز ، حادثه ، انجمن افروز ، بادهٔ نیمرس ۱۰۰ ، هر ذره ز اجزای جهان تابع کلیست ، گنج باد آور ، سوخته جان ۱۰۱ ، گلخن آباد منافق پیشه ، دخل بیجا ، مرد معنی ، نورانی ۱۰۲ ، والا فطرت ۱۰۳ ، بخت نا فرجام ۱۰۴ ، پای نشین ، زن فطرت ۱۰۵ ، کامروا ، کاهربا ، همای حوصلگان را ز خون زاغ چه حظ ۱۰۴ ، چون پنبه برجراحت ناسور در سماع ، منصب پروانگی ، خمکده پیما ، طربناک ۱۰۷ ، درسگاه ۱۰۸ ، درفش کاویان ۱۱۰ ، غمنامه ۱۱۱ ، شکر خواب ، طالع نا ساز ، تماشا زار ۱۱۲ ، طی مقامات معنوی ۱۱۳ ، طلسمخانه ، گلبن طراز ، چون دست قبضه ضربت آنرا نشانه ایم ۱۱۴ ، چمنزاد ، قافله سالار ، زیارتگه ، عافیت آباد ، گرم جولان ۱۱۵ ، گریه فروش ، بطاق کسری و ویرانهٔ دکن گرید ، جنونخانه ، پیرایه پذیر ، گر نه یاد تو بدی حوصله بخشای دلم ، تابکی پوشم و بلهانه کتاب آرایم ۱۱۶ ، دل بشراب آرایم ، تماشاگه ، بیهوده پو ، دامن افشانم و هم برمژه تاوان کردم ۱۱۸ ، ویس قرن ، غریوان ، بلبل شب زنده دار از نالهٔ بیدار من ۱۱۹ ، غارتگه ، میکده آشام ، آمد شمیم بیالین سرمست لا اُبالی ۱۲۰ ، ابر برشکالی ، ماهی ز حلقهٔ زلف صد هاله برحوالی ، حسن لایزالی ، این بیت خواند حالی ، فقهای چار مذهب ، نو کیسه ۱۲۱ ، فارس که ز عکس مژه فارس تیغ است ، قافیه سنج ، عزلنامه ، منشورایالت نشاط اباد ، برهمن ، غم پرداز ۱۲۲ تنگنای روزن ۱۲۶ ، فراسیاب ۱۲۸ ـ ابر طرادبتار ۱۱۲ ، پویهٔ بیهوده ۱۰۸ ،

خار و مو بر تن من بر سر چادر چه کند ۱۱۰ ، میوهٔ نیم خام ۱۰۰ نقش درست ۱۱٦ ، صد اربعین بر آورد می در ایاغ مردم ۱۱۰ چون خم (تشدید) بجوش آمده گرداب جنونم ۱۱۱ ، قصه و افسانه ۱۰۰ ، دهقانی ۱۰۹ ، سالکِ اطوارّ جو لانگه ۱۰۹ ، غبن صد وعده ۱۱۰، هدیه ۱۰۰ ، رونق گداز ۱۰۲ ، آشوب ایام ۱۰۲ ، بُعد مکان ۱۰۳ ، ناقص همت ۱۰۳ ، اشکم ستاره دوش بردوش ، حریف عزلتی از خویشتن گریزان باش ۱۰٤ ، درد آشام ۱۰٤ ، منقبت لاله زار ۱۰۵ ، ذمّ خمارّ (تشدید) ، عشق و جنون سبیل شد عقل و خرد فدای‌گل ۱۰۷ ، بو که تو چون صبا شوی محرم پرده‌های‌گل ۱۷ ، شکسته رنگی ۸۲ ، شکرانهٔ ۸۲ ، کفارهٔ روز (ه) های ناداشتنی ۱۲۷ ، گلشن فیروزه ۸۷ ، ترکتازانه بغارتکدهٔ هوش آید ۹۲ ، استیلای غیرت ۱۲ ، سینه‌کباب ۱۱٤ ، دریوزهٔ جلوهٔ کشندی (قافیهٔ ارجمندی) تازه رویی، پرستنده، بی نصیب ، دهقان باغ ، شویانیدن،

سلاطین گجرات کی ایک نادر تاریخ

از

ڈاکٹر نذیر احمد صاحب، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

سال رواں کی ابتدا میں مسلم یونیورسٹی لائبریری نے راقم حروف کی سفارش پر مولانا احترام الدین شاغل صاحب سے گجرات کی تاریخ کا ایک چھوٹا سا قلمی نسخہ خریدا ھے جو میری معلومات کی حد تک نہایت ھی نادر[1] کتاب ھے - بظاھر اس کا ذکر تاریخ کی بعض[2] کتابوں میں آیا ھے مگر اس کے کسی نسخے کا پتا اب تک نہیں چلایا جا سکا ھے - سلاطین گجرات کی یہ تاریخ تین طبقوں میں منقسم تھی، خود مولف کے الفاظ میں اس کی تفصیل سنئے :

« اما بعد واضح باد که در طبقهٔ اول از تاریخ گجرات حالات ظفر خاں المخاطب به سلطان مظفر شاه گجراتی که اول صوبه دار گجرات بود و به آخر بنای سلطنت گجرات نهاده، سلطان والا شان گردید، از سنه هفت صد و چهل و سه تا چهارم ماه ربیع‌الآخر سنه هشت صد و چهارده، نوشته ایم، و در طبقهٔ دوم از هشت صد و پا نزده آغاز نموده تا سنه هشت صد و شصت و سه، حالات سلطان احمد شاه گجراتی و سلطان محمد شاه بن

---

۱ - سٹوری کی کتاب « پرشین لٹریچر » میں اس کا کوئی ذکر نہیں - سید اکبر علی ترمذی صاحب (اسسٹینٹ ڈائرکٹر نیشنل آرکایوز) نے اسلامک کلچر اپریل ۱۹۵۸ میں گجرات کی تاریخوں پر جو بصیرت‌افروز مقالہ شائع کیا ہے، اس میں بھی یہ کتاب شامل نہیں

۲ - « تاریخ فرشتہ » میں اس کا ذکر ہے، تفصیل آگے آتی ہے، امین احمد رازی نے « ہفت اقلیم » میں ایک بار (ورق ۵۰ ب) لکھا ہے : در طبقات محمود شاهی آمده که در شصت و نه هجری به بصره سه روز طاعون شد، دوسری بار ورق ۹۵ ب پھر لکھا ہے : صاحب طبقات محمود شاهی آورده که در سنه اربع و اربعین و اربع مائة به خوز ستان و توابع آن زازله دست داده، مگر اس کتاب سے پیش نظر کتاب ہرگز مراد نہیں، اس لئے کہ اس تاریخ میں صرف گجرات کے مسلمان بادشاہوں کا تذکرہ شامل ہے « طبقات اکبری » ص ۳ پر « طبقات محمود شاہی » کا نام آیا ہے، مگر کوئی ایسا قرینہ نہیں جس سے ظاہر ہو کہ اس سے مراد تاریخ گجرات ہی ہے اسی طرح « تحفة‌الکرام » (۲ ؛ ۲۵۲) میں « طبقات محمود شاہی » کا ذکر ہے مگر وہ یقیناً دوسری کتاب معلوم ہوتی ہے -

احمد شاه گجراتی و سلطان قطب الدین بن محمد شاه و سلطان داودشاه بن احمد شاه گجراتی نگاشته ایم ، و اکنون به طبقهٔ سوم می پردازیم و احوال سلطان محمود شاه گجراتی بن سلطان محمد شاه برادر کوچک سلطان قطب‌الدین گجراتی ، المعروف به شاه محمود بیگره می نگاریم و ماتوفیقی الاباللہ العلی العظیم »

خاتمے کی اس عبارت سے تاریخ کے عنوان کا اندازہ ہوتا ہے :

« الحمدللہ و المنة که این صحیفهٔ گرامی الموسوم به طبقهٔ سوم از تاریخ گجرات باتمام رسید » - اس سے ظاہر ہے کہ جو نسخہ میرے پیش نظر ہے وہ پوری تاریخ کا ایک وہ جزو ہے جو شاہ محمود کے دور سے متعلق ہے اور غالباً اس طبقے کا نام «طبقہ (سوم) محمود شاہی » رہا ہوگا - اور پوری تاریخ کا عنوان «(طبقات) تاریخ گجرات» زیادہ مناسب ہوگا -

مولفِ تاریخ کا ذکر کاتب کے الفاظ میں اس طرح ہوا ہے :

« مخفی مباد که این مبیضهٔ است از مسودهٔ تاریخ گجرات طبقهٔ سوم مصنفهٔ اوستای و ملاذی حضرت مولانا العظیم شرف‌الدین محمد بن احمد بن عیسی بن علی‌البخاری المتوفی فی شهر صفرالمظفر بتاریخ دهم سنه، نه صد و بست و یک ، و آن موصوف از اجلهٔ دانشوران عصر بود و وابستهٔ دولت شاهزادهٔ مظفر که الآن بر تخت دولت ابد مدت آبای خویش جلوه فرماست، ادام اللہ ملکه و سلطنة ' بقلم محمد بن نصیر کرخی در نهصدوبست و سه بتاریخ دوم شعبان المعظم بوقت عصر در بلدهٔ احمد آباد بر منصهٔ قرطاس جلوه افروز شد»

خاتمے کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نسخہ خود مولف کے شاگرد نے مولف کی وفات کے دوسال کے اندر تیار کیا تھا - تاریخ ھذا ۹۱۷ ھجری تک کے واقعات پر مشتمل ہے - اسی سنہ میں محمود شاہ نے وفات پائی تھی اور مولف ۹۲۱ ھجری میں فوت ہوا تھا - اس سے صراحةً واضح ہے کہ یہ کتاب ۹۱۷ اور ۹۲۱ ھجری کے درمیان مرتب ہوئی ہوگی (یعنی محمود شاہ کی وفات کے بعد اوز مولف کی وفات کے پہلے) پس پیش نظر نسخہ یا اس کا منقول عنہ قدیم ترین نسخہ متصور ہوگا جس کی بنیاد مصنف ہی کا مرتب کیا ہوا نسخہ رہا ہوگا کیونکہ اس نسخے کے ترقیمهٔ مصنف میں یہ الفاظ موجود ہیں : «از خوانندگان دعای مغفرت دارم»

اس نسخے کے آخری صفحہ پر کسی کتابخانے کی تاریخ داخلہ ۹۹۷ ھجری خط عربی میں اس طرح درج ہوئی ہے :

«۲۰ اوراق
چهاردهم شہر رمضان المبارک سنه سبع و تسعین و تسع مائة
سجل شده داخل کتابخانه شد، عمل حبیب احمد،»

اور اس کے مقابل میں دائیں طرف یہ الفاظ جلی خط نستعلیق میں درج ہیں:
«ملاحظ کرده شد، عبدالرحیم»

گجرات کی تاریخ ہونے کی بنا پر اس کا امکان ہے کہ ترقیمہ گجرات میں لکھا گیا ہو اور دوسری تحریر سے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ شاید اس نسخے کا تعلق عبدالرحیم خان خاناں سے ہو اور یہ نسخہ اس کے ملاحظے سے گذرا بھی ہو کیونکہ بہرحال یہ معلوم ہے کہ ۹۹۷ ہجری میں خان مذکور گجرات کا حاکم تھا - لیکن اگر یہ جملہ بھی مذکورۂ بالا تاریخ میں گجرات ہی میں تحریر ہوا تو اس کی نسبت خان خاناں کی طرف صحیح نہو گی - اس کی وجہ یہ ہے کہ آخر ربیع‌الثانی ۹۹٦ ہجری میں خان مذکور میر فتح‌اللہ شیرازی کے[1] ساتھ اکبری دربار میں واپس آچکا تھا اور محرم ۹۹۸ ہجری[2] یعنی تبدیلی حکومت گجرات تک اس کا دوبارہ گجرات جانا ثابت نہیں ہے - اس کا بھی گمان ہو سکتا ہے کہ گجرات میں یہ کتاب دستیاب ہوئی ہو اور خانخاناں کے کتابخانے کے لئے شمالی ہندوستان بھیج دی گئی ہو - ایسی صورت میں مقام اور تاریخ کے اعتبار سے یہ تحریر خان مذکور کی طرف منسوب ہو سکتی ہے لیکن یہ امر کسی قدر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے کہ خان خاناں کے ملاحظے سے ہر قسم کی کتاب گذرے - اگر کوئی غیر معمولی نسخہ ہوتا تو امکان تھا کہ وہ مرزا کے ملاحظے میں پیش کیا جاتا، لیکن معمولی نسخوں کا اس کے سامنے پیش ہونا قرین قیاس نہیں معلوم ہوتا - البتہ یہ بات ممکن ہے کہ خان خاناں کے متوسلین میں کسی کی یہ تحریر ہو جس کا تعلق کتابخانے سے رہا ہو - اتفاق سے اس کے مامورین میں ایک خوشنویس عبدالرحیم نامی تھا، اس کا ذکر «مآثر رحیمی» جلد سوم جزو[3] دوم اسطرح پایا جاتا ہے:

«ملا عبدالرحیم عنبرین قلم هروی از خوش نویسان روزگار است ونسخ تعلیق را بغایت نیکو می نویسد و در اوائل سن که از خراسان بهندوستان شتافت بدربار این سپه سالار

۱- «طبقات اکبری» ۲ : ٤۰٦

۲- «طبقات اکبری» ۲ : ٤۱۰، «مآثر رحیمی» (۲ : ۲٤٥) میں ۹۹۹ ہجری غلط ہے -

۳- ، ۱٦۷۸

آمد و به یمن شاگردی و تربیت این سپه سالار ترقی تمام در خطش پدید آمد و آوازۂ خوش نویسی او هندوستان را فرو گرفت و اکثر کتب این سرکار بخط آن نادرۂ زمان است و مدتہا ملازم و چاکر ایشان بود و در این کتابخانه تربیت او می کردند کسب آداب می کردتاآنکه سپه سالار اورا بنظر خلیفه الہی برده در سلک ملازمان بادشاهی در آورد ۔ الحال در هندوستان بعد از ملا محمدحسین کشمیری بهتر از وی نیست و رعایتہای کلی و انعامہای نمایان در ایام ملازمت یافت و الحال بدعا گوئی مشغول است »

«آئین اکبری»[1] میں بھی محمدحسین کشمیری کے ذکر کے بعد چند خطاطوں کا نام آیا ھے جو نستعلیق میں سرآمد روزگار تھے ، ان میں ملا عبدالرحیم بھی شامل ھے ۔ «ماثر رحیمی» سے[2] معلوم ھوا کہ خواجہ حسین ثنائی نے عبدالرحیم خوش نویس سے اپنے دو قصیدے لکھوا کر خان خاناں کے کتابخانے میں پیش کیا تھا ۔ یہ خوش نویس وھی ھے جس کا ذکر اوپر ھوا ھے ۔

اس تفصیل سے یہ قیاس ھوتا ھے کہ زیر نظر کتاب کے نسخۂ اصل پر غالباً ملا عبدالرحیم خوش نویس ھی کا دستخط ھے ۔

لیکن در اصل جو نسخہ میرے پیش نظر ھے وہ جدید ھے ، اس کے کاتب نے عمداً نسخۂ اصل کی ساری عبارتیں جو اس نسخے کی اھمیت ظاھر کرتی تھیں ، نقل کردی ھیں ، اگر ان کے بعد کاتب اپنا نام اور تاریخ کتابت لکھ دیتا تو پھر یہ عبارتیں اس کے جعل کو ظاھر نہ کرتیں لیکن بحالت موجودہ کاتب کے جعل ھی پر محمول ھوں گی ۔ اس جعل سے اتنا فائدہ تو ھوا کہ نسخۂ اصل کی اھمیت واضح ھوگئی اور یہ بات معلوم ھوگئی کہ غالباً وہ نسخہ خان خاناں کے کتابخانے میں شامل تھا ، پیش نظر نسخے کے کاتب نے اپنا جعل چھپانے کی غرض سے کتابخانے میں داخلہ کی عبارت عربی خط میں غالباً نسخۂ اصل کی پیروی میں لکھی ، عبدالرحیم کا دستخط جلی نستعلیق میں اور پوری کتاب خفی اور روشن نستعلیق خط میں لکھی ، اور غالباً نسخۂ اصل کی صفحہ بہ صفحہ نقل کی تاکہ تعداد اوراق میں فرق نہ آنے پائے ۔ یہ بھی ممکن ھے سطر بسطر نقل ھو ، بہر حال اتنی احتیاط کے باوجود اس کا جعل ظاھر ھوگیا ، اور ظاھر کیوں نہ ھوتا آخر تیرھویں یا چودھویں صدی کی سیاھی ، کاغذ ، خط وغیرہ دسویں صدی کی کیونکر تصور کرلی جاتیں ۔ مگر ان تمام امور

۱۔ ص ۸۱—۸۲ ۔

۲۔ ج ۳ جزو اول ص ۳۶۰ ۔

کے باوجود یہ بات مسلم ھے کہ یہ نسخہ اپنی ندرت کے اعتبار سے نہایت ھی اھم اور قابل توجہ ھے۔

مصنف کی بابت اس سے زیادہ اور کچھ نہیں معلوم، کاتب کی عبارت سے ظاھر ھوتا ھے کہ اس کا خاندان بخارا سے آیا تھا، اور ھم کو معلوم ھے کہ بخارا کے علم پرور خطے کے بہت سے خاندان گجرات میں مقیم رھے تھے، انھیں میں سے مصنف کا بھی خاندان رھا ھوگا۔ وہ شاہ محمود بیگرہ کے عہد میں گجرات میں موجود تھا اور خصوصیت سے شاھزادۂ مظفر سے وابستہ تھا، کاتب نے یہ نہیں لکھا کہ جب مظفر بادشاہ ھوا تو مولف جو خود کاتب کا استاد اور مشفق تھا، اس کے مرتبے مں کیا ترقی ھوئی، بہر حال یہ مسلم طور پر معلوم ھوتا ھے کہ مولف یعنی شرف الدین محمد اپنے دور کے ممتاز علماء میں سے تھا۔

بظاھر محمد قاسم فرشتہ نے اس کتاب سے استفادہ کیا ھے «تاریخ فرشتہ» کے ماخذ مں ایک کتاب «طبقات محمود شاھی» ھے۔ اس کا نام کم از کم چار بار آیا ھے، ماخذ میں «طبقات محمود شاھی گجراتی»، اور متن میں تین بار «طبقات محمود شاھی» (بحذف گجراتی) ملتا ھے۔ بظاھر یہ دونوں نام ایک ھی کتاب کے ھیں۔ گجراتی کا اضافہ اس بنا پر ھوا ھوگا کہ محمود شاہ گجراتی (متوفی ٩١٧ ھجری) اس دور کے دو اور بادشاھوں یعنی محمود بہمنی (متوفی ٩٣٤ ھ) اور محمود خلجی مندوی (متوفی ٩٤٧ھ) سے ممتاز ھوسکے، بظاھر یہ اضافہ فرشتہ کی طرف سے ھوا ھوگا۔ متن میں ایک بار جلد[1] اول میں سید خضر خاں بن ملک سلیمان کے ذکر میں اس تاریخ کا نام آیا ھے اور دو بار محمود شاہ بیگرہ کے حالات کے ذیل میں۔ آخر الذکر دونوں واقعات کا میرے پیش نظر تاریخ سے مقابلہ کرنے پر یہ خیال ھوسکتا ھے کہ فرشتہ نے «طبقات محمود شاھی» سے یہی تاریخ مراد لی ھے جس کا نسخہ میرے پیش نظر ھے۔ تاریخ فرشتہ اور تاریخ گجرات مولفۂ شرف الدین محمد کی عبارتیں بالمقابل درج کی جارھی ھیں:

«تاریخ فرشتہ»	«تاریخ گجرات»
در «طبقات[2] محمود شاھی» مسطوراست کہ در سنہ اثنی وسبعین و ثمان مائۃ سلطان	سنہ ہشتصد و ہفتاد و دو، شبی سلطان محمود در خواب چشمان سر را از جمال

١۔ جلد اول ص ١٦١ .

٢۔ جلد دوم ص ١٩٦ .

« تاریخ فرشته »

محمود جمال جهان آرای آفتاب فلک رسالت صلی الله علیه و اله وسلم را در خواب دید که چاشنی گیر مرحمتش از خوان احسان خود دو طبق باو ارزانی فرمود و تعبیرش آن بود که او را در آن مدت دو موهبت عظمی و دو نعمت کبری نصیب گردید ، یکی فتح ولایت دون و نارد و دوم فتح کرنال

« تاریخ گجرات »

جهان آرای سرور کائنات صلی الله علیه و سلم منور ساخت و از سعادت عظمی زیارت مشرف گردید و دید که آن سرور صلی الله علیه دو طبق طعام از خوان فیض بنیان خویش او را مرحمت فرموده اند و چاشنی آنها چشانیده ، معبران دانشور تعبیر کردند که دوقلاع مع ولایت بر دست سلطان چنان فتح خواهند شد که بر ربع مسکون مثالی نه داشته باشند ، سلطان قاصد فتح کرنال شد الخ

صاحب[1] «طبقات محمود شاهی» میگوید که سلطان محمود باوجود بنیه ضعیف و نازک بدنی از حداست ، من تا وقت وفات در ایام سفر و روز نبرد جوشن آهنین که پیل تنی باید که به هزار حیلهٔ بردارد ، می پوشد و ترکشی پر از سیصد و شصت تیر بر کمر می بست و شمشیر و نیزه ضمیمهٔ آں می ساخت . . .

و در شجاعت و جلادت بی نظیر ، باوجود نحیف و نازک اندام در سفر و روز نبرد جوشن آهنین که برای تحمل او پیل تنی باید در برداشت و شمشیر و نیزه و کمان با ترکش پر از سی صد و هشت تیر در کمر الخ

ان عبارتوں کے مقابلے سے یہ قیاس[2] بہت قوی ہو جاتا ہے کہ فرشتہ نے «طبقات محمود شاہی» سے پیش نظر کتاب مراد کی ہوگی ، ذیل کی مثالوں سے مزید اسی قیاس کی تائید ہوتی ہے :

« تاریخ فرشته »

اهل حل و عقد با عمادالملک وزیر سراز حبیب اتحاد بر آورد ، داؤد خاں را که هفت روز سلطنت کرده بود معزول ساختند و بصلاح دید عمادالملک برادر کوچک سلطان قطب الدین را که محمود خاں نام

« تاریخ گجرات »

داود شاه . . بر سریر دولت متمکن شد اما بوجه نالایقی خود زاید از هفت روز سلطنت نتوانست کرد که اهل حل و عقد سلطنت اورا معزول نموده بصلاح دید عمادالملک متفق شده برادر کوچک سلطان قطب الدین

---

۱ - جلد ۲ ص ۲۰۵

۲ - لیکن بعض امور سے اس قیاس کی صریحی مخالفت ہوتی ہے جیسا آگے بیان ہوگا ۔

« تاریخ فرشته »

داشت در چهارده سالگی براورنگِ سلطنت متمکن ساختند و روز جلوس خلایق . . . از بحر انعام او بهره مند گشتند و خارج اسپان تازی و عراقی و ترکی و خلتهای قیمتی و کمر شمشیر و خنجرهای زر افشان و یک کرور تنکه نقد بسادات و علما و صلحا واصل گشت .

« تاریخ گجرات »

را که محمود خاں نام داشت بعمر چهارده سالگی بر اورنگ سلطنت گجرات متمکن ساختند . . روز جلوس ، سلطان محمود خلایق را به انواع نوازشات بیکران بهره مند ساخت و امرا و اعیان مملکت را به خلعتهای گران‌بار احسان خود نمود و ملازمان دولت را به انعامات وافر بنواخت و برسادات عظام و علمای کرام بالخصوص دست داد و جود در از نمود که علاوه اسپان تازی و عراقی و ترکی و خلعتهای گران بها و شمشیر و خنجرهای جوهر دار و جوهرنگار و کمرهای مرصع‌کار ، یک کرور تنکه انفاق کرد

مطالب کی یکسانیت کے علاوہ جملوں ، فقروں اور لفظوں کی تکرار سے قیاس ہوسکتا ہے کہ فرشته نے تاریخ گجرات مولفه شرف الدین احمد سے نه صرف استفادہ بلکه اس کی باقاعده نقل کی ہوگی یه صرف ایک واقعه پر منحصر نہیں ، محمود شاہ کے سارے حالات کا یہی حال ہے ، چنانچه چند اور مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

« تاریخ فرشته »

حل و عقد سلطنت و قبض و بسط داد و ستد برای زرین عمادالملک وزیر مفوض گشته مهمات پادشاهی رواج و رونق تمام پیدا و جمیع خلایق از وضیع وشریف دل بر سلطنت او نهاده

لیک بعضی از کوته‌اندیشان مانند عضدالملک وصفی‌الملک و حسام‌الملک که از شان صاحب‌اقتدار بودند . . . اتفاق نموده گفتند که ما از تسلط و استیلای عمادالملک

« تاریخ گجرات »

و کسی را از وضیع و شریف محروم نداشت . . قبض و بسط و حل و عقد مملکت بدست عمادالملک سپرد و خود بتوجه خاص در آبادانی و رونق افزائی مملکت پرداخت

اما چنانکه دستور اهل طغیان و حاسدان اخوان‌الشیطان بوده است عضدالملک وصفی‌الملک و حسام‌الملک و برهان‌الملک که اعیان سلطنت بودند کنگاش کرده قرار دادند

« تاریخ فرشته »

و سخت‌گیری‌های اوبه‌تنگ آمده ایم اگر سلطان اورا معزول سازد فهوالمطلوب والا سلطان‌را از پادشاهی معزول ساخته برادرش حسن‌خان را بپادشاهی بر میداریم

سلطان محمود باوجود صغرسن بفراست دریافت که آنها همه بهتان و افتراست . . . لیک ازانکه مبادا همگنان حمل بر بیمروتی و بیوفائی من نمایند . . . پس عمادالملک را در زنجیر کشیده بپا نصد نفر از مردم معتمد سپرده تا سر بام دروازهٔ قلعه احمدآباد محبوس ساختند

و در وقت سحر که نوبت سلطانی زدند و مهتاب خوش بهم رسید برای دفع کلفت و دلگیری بقصر برآمد و در دریچه نشسته بهر سو نظر میکرد وناگاه گماشتهٔ فیل‌خانه ملک عبدالله را دید که درپای قصر ایستاده میخواهد چیزی عرض کند و جرأت نمی نماید، سلطان گفت هرچه می خواهی عرض کن عبدالله غیر را در آنجا ندیده معروض داشت که دولتخواهی مثل عمادالملک سلطان ندارد و آنچه امرا بعرض رسانیدند همگی بهتان و خلاف است

سلطان محمود نیز حقوق خدمات شایسته او منظور داشته اورا معذور داشت و پسر بزرگ او شهاب‌الدین‌احمد را خطاب ملک‌الشرف داده از امرای کلاں گردانید

« تاریخ گجرات »

که ما از تسلط و استیلای عماد الملک به تنگ آمده ایم اگر معزول نماید فهوالمراد والاسلطان را معزول سازیم و بجایش حسن‌خاں برادرش را بادشاه سازیم

سلطان محمود باوجود صغرسنی از فراست خدا داد خود دریافت که منشای شان چیست، . . . . . . بد نام نه شوم که بربی‌مروتی و بیوفائی و احسان‌ناشناسی‌من محمول کنند . . . و عماد الملک پاجولان انداخته بپانصد مردمان معتمد حوالت کرد که بر بام دروازهٔ قلعه محبوس دارند

تا بوقت نواخت نوبت سلطانی جهت دفع ملال و رفع کلفت بیخوابی در قصر آمده بدریچه نشست و بهر سو نظر همی کرد ناگاه نظرش بملک عبدالله که گماشتهٔ فیل خانه بود افتاد که درپای قصر ایستاده میخواهد که چیزی عرض نماید، اما جرأتی ندارد، سلطان تفقدی فرموده گفت، بگو آنچه در دل داری، ملک عبدالله جا را از غیرخالی دیده بصد ادب عرض نمود که خیرخواه دولت مثل عمادالملک دریں مملکت کسی نیست امرا آنچه گفته اند همه کذب و افتراست

سلطان حقوق و اخلاص اورامرعی داشته هم رضاداد و اورا از خدمت معاف فرموده پسر بزرگ اورا که شهاب‌الدین احمد نام داشت خطاب ملک‌شرف عطا کرده از

« تاریخ فرشته »

و در پادشاهی مستقل شده بعدل وداد پرداخت

در سنه سبع و ستین و ثمان مائة باردیگر سلطان محمود خلجی بجانب دکن لشکر کشید و سلطان محمود گجراتی حسب الالتماس سلطان بهمنی باز بطرف دکن بقصد اعانت روان شد و سلطان محمود از شنیدن این خبر تا بدولت‌آباد تاخت کرد و غنیمت بسیار گرفته مراجعت نمود -

در سنه تسع و ستین و ثمان مائة سلطان محمود بالشکر بسیار بجانب قلعه باد رو بندر دون که مابین گجرات و کوکن واقع است روان گشت الخ -

در سنه سبعین و ثمان مائة جهت شکار بجانب احمد نگر رفت و در اثنای راه روزی بی سبب ظاهری بهاءالملک ابن الف خان یکی از سلاحداران را بکشت و از بیم قصاص بجانب ایدر گریزان شد -

در سنه ثلث و سبعین و ثمان مائة سلطان محمود غازی برسم شکار سواری فرموده اکثر ممالک خود را بنظر کیمیا اثر آورد و در معموری و آبادانی کوشید -

« تاریخ گجرات »

امرای کبار گردانید و خود در شغل استواری سلطنت و خیر خواهی رعایا وتفحص احوال امرا و سپاه مشغول شد -

سنه هشت صد و شصت و هفت تا هشت‌صد و شصت و هشت ، سلطان محمود خلجی باردیگر بر دکن لشکر کشید و سلطان محمود گجراتی بهم باالتماس نظام بهمنی بطرف دکن نهضت فرمود سلطان محمود خلجی تا بدولت‌آباد رسیده و آن نواحیه را غارت کرده و مال منال بسیار بر داشته باز گشت -

سنه هشت‌صد و شصت و نه ، درین سنه سلطان محمود بیگره بالشکر بیقیاس جانب قلعه بادزو بندر دون نهضت فرمود که مابین گجرات و کوکن واقع است الخ

سنه هشت صد و هفتاد ، درین سنه سلطان محمود گجراتی بعزم شکار بجانب احمد نگر سوار شد ، در اثنای راه بهاء الملک یکی را از سلاحداران شاهی بلاوجه بقتل رسا نید و از خوف قصاص فرار شد -

سنه هشت صد و هفتاد و سه ، سلطان محمود برسم شکار سواری فرمود و اکثر ممالک خود را بنظر کیمیا اثر خود آورد و در معموری و آبادانی و فلاح رعایا کوشید -

لیکن ان امور پر جب تحقیق کی نظر ڈالی جاتی ہے تو یہ مشکل ہی سے تسلیم ہو سکے گا کہ فرشتہ نے « طبقات محمود شاہی » سے یہی تاریخ مراد لی ہے ، اس لئے کہ جیسا عرض ہو چکا ہے تاریخ زیر نظر صرف گجرات کے مسلمان بادشاہوں کے حالات پر مشتمل ہے اور فرشتہ کی محولہ تاریخ میں ہندوستان کے اور جگہوں کے بھی واقعات شامل ہیں (تاوقتیکہ ہم سید خضرخاں کے ذیل کی « طبقات محمود شاہی » کو دوسری کتاب نہ سمجھ لیں جس کا بحالت موجودہ کوئی قرینہ نہیں) ۔ پس « طبقات محمود شاہی » تاریخ گجرات مولفۂ شرف‌الدین محمد سے الگ ہوجاتی ہے ۔ لیکن اس سلسلے میں بھی چند در چند اشکالات ہیں ۔

(۱) اگر یہ دونوں کتابیں جدا جدا ہیں تو طرز کی یکسانیت اور الفاظ و فقرات کی تکرار کی کیا وجہ ہے ۔

(۲) « طبقات محمود شاہی » ۹۰۵ ہجری تک کے واقعات پر مشتمل ہے ، اور تاریخ گجرات مولفۂ شرف‌الدین محمد اور « تاریخ فرشتہ » کے مطالب ۹۰۷ ہجری تک عموماً مشابہ ہیں ۔

پہلے اشکال کے متعلق ایک بات یہ عرض کی جاسکتی ہے کہ ممکن ہے شرف‌الدین اور فرشتہ کا ماخذ ایک ہی ہو یعنی « طبقات محمود شاہی مولفۂ عبدالکریم » جو « طبقات عبدالکریم » کے نام سے بھی یاد ہوئی ہے ، اور دونوں نے اپنے اپنے طور پر استفادہ کیا ہو ، جملوں اور فقروں کی تکرار اسی کا نتیجہ ہو ۔ مگر یہ عذر بھی بہت زیادہ معقول نہیں ۔ شرف‌الدین، شاہ محمود کا معاصر ہی نہ تھا بلکہ شاہی دربار سے وابستہ بھی تھا ۔ خصوصاً شاہزادہ مظفر (محمود کا بیٹا اور جانشین) اُس کا ممدوح تھا، اس وجہ سے خود محمود کے واقعات کے لئے اس کو کسی اور تاریخ کی اتنی مدد کی ضرورت نہ ہوئی ہوگی کہ اس کے نہ صرف مطالب سے استفادہ کیا جائے بلکہ اس کے فقرات و جملات بھی نقل کر لئے جائیں ۔ ایک بات یہ بھی قابل ذکر ہے کہ شرف‌الدین نے اپنی کتاب محمود کی وفات کے چند ہی سال بعد لکھ ڈالی ۔ اس سے خود اس مولف کے بیان کی اہمیت اظہرمن‌الشمس ہے اور غالباً اسی اہمیت کے پیش نظر خان‌خاناں کی توجہ میں یہ نسخہ آیا ہوگا اور اسکی لائبریری کی زینت رہا ہوگا ۔

دوسرے اشکال کے سلسلے میں یہ عرض ہے کہ «طبقات محمود شاہی» ۹۰۵ہجری تک کے واقعات پر مشتمل بتائی جاتی ہے، یہ اطلاع اس کے دو دریافت شدہ نسخوں کے

ذریعہ حاصل ہوئی ہے ۔ « گلزار ابرار » میں، اس میں ۹۱۷ تک کے واقعات بتائے گئے ہیں۔ سید اکبرعلی ترمذی صاحب کا خیال ہے کہ ممکن ہے مصنف نے بطور تتمہ ۹۰۶ تا ۹۱۷ ہجری کے واقعات بعد میں شامل کردئے ہوں ۔ بہر حال یکسانیت مطالب و طرز اور تکرار الفاظ و فقرات سے امکان باقی رہتا ہے کہ فرشتہ نے تاریخ گجرات دیکھی ہو۔

صرف فرشتہ[1] ہی پر موقوف نہیں، بلکہ اور دوسرے مورخوں کا، شرف‌الدین محمد کی تاریخ سے استفادہ کرنے کا گمان ہوتا ہے ۔ ذیل میں « طبقات اکبری» مولفۂ نظام‌الدین احمد کا ایک بیان نقل کیا جاتا ہے[2]، اس سے اندازہ ہوگا کہ صاحب « طبقات اکبری » کے پیش نظر غالباً یہ کتاب موجود رہی ہوگی ۔

« چوں روز یکشنبہ غرۂ شعبان سنۂ ثلاث و ستین و ثمان مائۃ محمود شاہ بن محمد شاہ بصلاح واستصواب امرا بر تخت گجرات جلوس کردہ جانشین آبای خود شد طبقات خلایق را علی اختلاف مراتبہم از انعام عام خود بہرہ مند گردانید، و گویند دران روز غیر اسپان تازی و عراقی و ترکی و خلعتہای قیمتی و کمر و شمشیر مرصع و خنجرہای زرفشان یک کرور تنکہ نقد بخشش فرمودہ بود »

ایک امر جس کی طرف اشارہ ضروری ہے یہ ہے کہ اس موقع پر فرشتہ کے یہاں بھی « علی اختلاف مراتبہم » موجود ہے اور یہ فقرہ تاریخ گجرات سے « غیرحاضر » ہے۔ اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید فرشتہ نے یہ فقرہ « طبقات اکبری » ہی سے لے لیا ہو کیونکہ بہر حال یہ تو معلوم ہی ہے کہ اس کے سامنے « طبقات اکبری » بھی موجود تھی۔ ممکن ہے دونوں نے « طبقات محمود شاہی » مولفۂ عبدالکریم سے لیا ہو۔

« طبقات اکبری » کے علاوہ صاحب « مرآت سکندری » اور صاحب «مآثر رحیمی» کے پیش نظر شرف‌الدین محمد کی تالیف کا ہونا بالکل قرین قیاس ہے ، مثلاً آخرالذکر کا حسب ذیل[3] بیان گو بظاہر « طبقات اکبری » سے ماخوذ ہے پھر بھی اس کا امکان ختم نہیں

۱ ۔ « طبقات محمود شاہی» کے علاوہ فرشتہ نے محمود بیگرہ کے ذیل میں نظام الدین احمد (مولف « طبقات اکبری » اور شیخ سکندر (مولف «مرآت سکندری») کا ذکر کیا ہے (جلد ۱، ص ۱۹۷ اور ۱۹۸) حالانکہ آخرالذکر کتاب شاید تاریخ فرشتہ کے دو ایک سال بعد ہی مکمل ہوئی ہو ۔

۲ ۔ جلد ۳ ص ۸۳۵ اور جیسا کہ معلوم ہے کہ نظام‌الدین نے «طبقات‌محمود شاہی» سے استفادہ کیا ہے مگر یہ قطعی نہیں کہ طبقات سے اس کی مراد زیر بحث تصنیف ہی ہے ۔

۳ ۔ جلد ۲ ص ۱۳۹

هوتا کہ جو مورخ فرشتہ سے تقریباً ٦ - ٧ سال پہلے اور نظام‌الدین سے تقریباً بیس سال بعد اپنی کتاب مرتب کر رہا ہو' اس نے اپنے معاصر کے بیان کو اصل ماخذ سے مقابلہ نہ کر لیا ہو کیونکہ اس کتاب کا حاصل کرنا اُس وقت اتنا مشکل نہ رہا ہوگا ۔

«درغرهٔ شعبان ثلاث و ستین و ثمان مائة باستصواب امرا زینت بخش تاج و افسر گردید و به تخت سلطنت گجرات بر آمد ، و طبقات خلایق را علی اختلاف مراتبهم از فیض عام خود کامیاب گردانید ، و در روز جلوس بغیر از اسپ و خنجر و شمشیر مرصع یک کرور روپیه احسان نمود » ۔

گجرات کی تاریخوں میں دو تاریخوں کا عنوان « طبقات محمود شاہی » معلوم ہوتا ہے ، ایک کا مولف صدر جہاں فیض‌اللہ بن زین‌العابدین بن حسین بنبانی ہے ، وہ ۹۰۷ ھ میں محمودشاہ بیگرہ کے حکم سے بیدر میں بغرض سفارت گیا تھا اور وہیں یہ تاریخ بھی لکھ رہا تھا ، یہ بڑی ضخیم‌عمومی تاریخ ہے جو اپنے زمانے تک کے حالات پر مشتمل ہے[1]، اس کا عنوان «تاریخ صدر جہان» ہے لیکن براون کلکشن کے مخطوطے کی ایک مشتبہ تحریر کی بنا پر اس کلکشن کے کیٹلاگ میں اس کا عنوان « طبقات محمود شاہی» غلط طور پر فرض کر لیا گیا ہے۔ اس بنا پر فرشتہ کی محولہ « طبقات محمود شاہی » سے یہ تاریخ ہرگز مراد نہیں لی جا سکتی ۔ ثانیاً « تاریخ صدر جہان » کے مطالب ہماری پیش نظر تاریخ سے بالکل الگ ہیں۔ دوسری تاریخ کا نام « الطبقات‌المحمود شاہیہ » ہے ۔ اس کا مولف عبدالکریم[2] تھا جو ۸۷۸ میں برہان پور میں اور ۸۸۷ میں محمود شاہ بہمنی کے جلوس کے موقع پر بیدر میں موجود تھا ، ۸۹۲ میں بادشاہ ہرمز نے غالباً بادشاہ گجرات کے پاس بھیجا اور محمودشاہ بیگرہ کے حکم سے اس نے ایک عمومی تاریخ لکھی جس کے نویں طبقے اور خاتمے میں دکن ، بالخصوص گجرات کے دلچسپ واقعات درج ہیں ۔ سٹوری کا خیال[3] یہ ہے کہ فرشتہ نے «طبقات محمود شاہی گجراتی» سے یہی تاریخ مراد لی ہے :

"Firishta quotes the "*Tabaqa:-i-Mahmud Shahi*" more than once, but he does not mention the author."

---

۱ - دیکھئو « پرشین لٹریچر » ص ۱۰۹ - ۱۱۰

۲ - تفصیل کے لئے دیکھئو «پرشین لٹریچر» ص ۱۰۹ ، ۷۲۶

۳ - « پرشین لٹریچر » ص ۱۰۹ حاشیہ

مگر جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے قطعی طور پر نہیں معلوم کہ فرشتہ کی مراد کون سی تاریخ ہے ۔

سٹوری نے یہ بھی قیاس[1] کیا ہے کہ غالباً ملا عبدالکریم مولف « طبقات محمود شاہیہ » وہی شخص ہے جس نے محمود گاواں کے حالات لکھے ہیں اور بقول[2] فرشتہ جو « تاریخ محمود شاہی » کا مولف اور بقول ریو بھی « تاریخ محمود شاہی »« مآثر محمود شاہی » ہے ۔ ریو کے قیاس کی بنیاد سٹوری[3] پر واضح نہیں ۔ میرے خیال میں اس نے فرشتہ کے حسب ذیل فقروں سے یہ قیاس کیا ہوگا :

« کتاب‌المآثر محمود شاہی گجراتی » (ج ۱ ص ٤)

« عبدالکریم ہمدانی صاحب تاریخ محمود شاہی » (ج ۱ ص ۳۵۷)

ظاہر ہے کہ یہ مسائل کافی اُلجھے ہوئے ہیں ۔ بعض لوگوں[4] نے « طبقات محمود شاہی » اور « مآثر محمود شاہی » کو ایک ہی کتاب بتایا ہے ۔ مگر سید اکبرعلی ترمذی صاحب نے اپنے ایک مضمون میں جو «اسلامک کلچر» (اپریل ۱۹۵۸) میں شائع ہوا ہے یہ بات پوری طرح واضح کردی ہے کہ عبدالکریم ہمدانی صاحب « تاریخ محمود شاہی» اور عبدالکریم صاحب « طبقات محمودشاہی » دو الگ الگ شخص ہیں ، اسی طرح انہوں نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ « طبقات محمودشاہی » « مآثر محمود شاہی » سے الگ ہے اور دونوں کے مصنف دو الگ شخص ہیں ۔

میرے پیش نظر نسخے کے مطالب کی بابت یہ عرض ہے کہ اس مختصر نسخے میں مختلف سنوں کے ماتحت واقعات درج ہیں ، یہی سنین ذیلی سرخی کا کام دیتے ہیں ' پورے نسخے میں حسب ذیل سنین سرخ روشنائی میں جلی قلم سے ملتے ہیں ۔

طبقۂ سوم از تاریخ گجرات در احوال سلطان محمود شاہ بیگرہ از سنہ ۸٦۳[5] تا سنہ ۹۱۷ ہجرت نبوی ۔

سنہ ۸٦۳	ورق ۲ ا	سنہ ۸٦۷ تا ۸٦۸	ورق ۵ ب
" ۸٦٤ تا ۸٦۵	" ٤ ب	" ۸٦۹	" "

---

۱ ۔ دیکھئے « پرشین لٹریچر » ص ۱۰۹ ، ۷۲٦

۲ ۔ تاریخ فرشتہ ج ۱ ص ۳۵۷

۳ ۔ دیکھئے « پرشین لٹریچر » ص ۷۲٦

٤ ۔ اس سلسلے کی ساری تفصیلات اسلامک کلچر بابت اپریل ۱۹۵۸ میں ملیں گی ،

۵ ۔ ساری سنین فارسی میں ہیں اور لفظوں میں لکھے ہوئے ہیں ۔

" ٨٧٠	ورق ٦ ا	" ٩٠١	" ١٧ ا
" ٨٧١	" ٦ ب	" ٩٠٢ تا ٩٠٣	" " ا
" ٨٧٢	" "	" ٩٠٤	" "
" ٨٧٣	" ٨ ب	" ٩٠٥	" "
" ٨٧٤	" "	" ٩٠٦	" ١٧ ب
" ٨٧٥ تا ٨٧٨	" ٩ ب	" ٩٠٧ تا ٩١١	" "
" ٨٧٩	" ١٠ ا	" ٩١٢	" "
" ٨٨٠ تا ٨٨٦	" ١١ ا	" ٩١٣	" ١٨ ا
" ٨٨٧	" ١٣ ب	" ٩١٤	" ١٨ ب
سنه ٨٨٨ تا ٨٨٩	ورق ١٤ ب	" ٩١٥ تا ٩١٧	" ١٩ ا
" ٩٠٠	" ١٦ ا		

اس تاریخ میں کوئی ایسی بات مشکل ھی سے ملےگی جو بعد کی تاریخوں میں درج نہ ھو اور اس لحاظسے اس کی کوئی خاص اھمیت نہیں، لیکن اس کی دریافت سے اس بات کا یقین ھو گیا کہ بعد کی تاریخوں کے بیان اپنے ماخذ کی اھمیت و صداقت‌کی بنا پر بہت ھی قابل وقیع ھیں - یہی اس تاریخ کی اھمیت ہے اور یہ چھوٹی سی چیز تاریخی نقطۂ نظر سے نہایت درجہ قابل توجہ ہے -

انسانیت کا عروج و زوال

(۲)

از

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

علم اور زندگی

علم چوں بر دل زند یارے بود
علم چوں بر تن زند مارے بود

علم سے اگر انسان کی اندرونی اور اخلاقی زندگی کی خدمت ہو تو اس سے بڑھ کر کوئی نعمت نہیں لیکن اگر اس کا مقصد فطرت میں تصرف کرکے صرف آسائش کا سامان بہم پہنچانا یا مادی قوت حاصل کرنا ہو تو یہ کوئی بلند مقصد نہیں ۔ انسان کو ایک حد تک آسائش کی ضرورت ہے لیکن یہ مقصود بالذات نہیں ۔ موجودہ زمانے میں علم، روحانی اور اخلاقی زندگی سے بے تعلق ہوگیا ہے ۔ اس میں شبہ نہیں کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے ذریعے انسان نے فطرت کو تسخیر کیا اور طرح طرح سے اس کے رازوں کا پتہ چلاکر اپنی قوت میں اضافہ کیا ۔ لیکن چونکہ انسان کی یہ ساری تگ و دو مقصد سے عاری ہے اور اگر کوئی مقصد اس کے سامنے ہے تو وہ خالص مادی ہے اس لئے اس کا اخلاقی توازن بگڑ گیا ۔ جدید تمدن کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہی ہے کہ اس بگڑے ہوئے اخلاقی توازن کو کس طرح درست کرے تاکہ زندگی کو سکون اور فروغ نصیب ہو ۔

جدید زمانے کی فکر کی یہ بڑی خصوصیت ہے کہ علم کی ماہیت کو اتنی اہمیت نہیں دی جاتی جتنی کہ اس تعلق کو دی جاتی ہے جو علم اور زندگی کے درمیان ملتا ہے ۔ لیکن اس سے تو کسی کو بھی انکار کی جرأت نہ ہوگی کہ خود زندگی اور وجود کو سمجھنے کے لئے علم کی ضرورت ہے ۔ انفس اور آفاق دونوں کا علم، انسانی تقدیر کی توجیہ کے لئے ضروری ہے ۔ اس وقت زندگی کا تقاضا یہ ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ

کے متکلموں کی طرح نظریۂ علم کی بال کی کھال نکالنے کے بجائے اس حقیقت کو سمجھا جائے کہ کائنات کے نظام میں انسان کا کیا مقام ہے اور اس کی فطرت کے کیا مطالبے اور اشارے ہیں ۔

علم کو زندگی سے بالکل الگ تھلک دیکھا جائے تو اس کی نوعیت لازمی طور پر تجریدی ہو جائے گی ۔ دیکارت کے زمانے سے روح اور مادے کی طرح علم اور زندگی کی دوئی نے اہل مغرب کو سیدھے راستے سے بھٹکا دیا اور اس طرح زندگی اور فطرت کی وحدت کو جس طریقے سے سمجھنا چاہئے تھا اس طرح سے نہیں سمجھا گیا بلکہ سائنس کے مقولات (کیٹیے گریز) کو زندگی پر خواہ مخواہ عاید کرنے کی کوشش کی گئی ۔ میکانیت کا اطلاق ، اور دوسرے فطری مظاہر کی طرح زندگی پر بھی کیا جانے لگا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ زندگی کی تخلیقی صلاحیت مجروح ہوگئی ۔ مادے کی طرح وہ بھی جبر کی پابند تصور کی گئی ۔ زندگی کے روپ بدلتے ہیں لیکن وہ جبری طور پر نہیں بدلتے، ان کے بدلنے میں انسان کی خواهش اور ارادے کو بڑا دخل ہے ۔ مادے کی طرح زندگی بنی بنائی شئے نہیں کہ اس کا تجزیہ بے تعلقی کے ساتھ کیا جا سکے ۔ تجزیہ ماضی کا چاہے ممکن ہو لیکن حال اور مستقبل کے امکانوں کی کوئی حد نہیں اور نہ زندگی کی تکمیل پذیری کی راہ پہلے سے مقرر ہے ۔ انقلاب فرانس کے حامی، لبرل اداروں اور امن و انصاف کے خواہاں تھے ۔ لیکن جو فوری نتیجہ نکلا وہ اس کے بالکل خلاف تھا ، یعنی نیپولین کی آمریت اور جنگ جس کے شعلوں نے سارے یورپ کو عرصے تک اپنی لپیٹ میں لے لیا ۔ روسی انقلاب کے رهنما بھی امن اور مساوات چاهتے تھے ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ایک جابر دفترشاهی وجود میں آگئی جس کی آمریت کسی قسم کی آزادی کی روادار نہیں اور جس نے آس پاس کی کمزور قوموں پر اپنا سیاسی غلبہ اس طور پر مستحکم کر لیا ہے کہ جابر زاروں کے زمانے میں بھی اس کی کوئی مثال نہیں ملتی ۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہوگا کہ انسانی تاریخ کا خط کبھی سیدھا اور مستقیم نہیں رہا ۔ بلکہ ٹیڑھا میڑھا اور منحنی رہا ہے ۔ اس کی چال سیدھی نہیں رہی بلکہ لہریہ چال اسے پسند رهی ہے ۔ دو قدم آگے ، چار قدم سیدھی الٹی جانب اور کبھی پیچھے ۔ تاریخ کی یہ بےڈھنگی رفتار هر زمانے میں نظر آتی ہے ۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے وہ مقاصد جو پیش نظر تھے ان میں آپس میں ٹکر ہوگئی اور وہ سب پاش پاش ہوگئے ۔ ان کی جگہ ایسے مقاصد نے لے لی جن کا کسی کو پہلے سان گمان بھی نہ تھا ۔ فطرت میں

جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے وہ قوانین کا پابند ہوتا ہے اور شعوری طور پر کسی کی خواہش کا اس میں دخل نہیں ہوتا لیکن تاریخ کے ایکٹر انسان ہوتے ہیں جو شعور اور جذبہ رکھتے ہیں ۔ وہ اپنے ارادوں سے مقاصد میں تبدیلی کر سکتے ہیں ۔ ان ارادوں کی تہ میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے کوئی اندرونی منطق کام کر رہی ہو جو ان ارادوں کو اپنا پابند کر لیتی ہے اور اصلی منصوبے دھرے کے دھرے رہ جاتے ہیں ۔

کیا واقعی علم اور زندگی میں دوئی اور تضاد ہے ؟ علم کا روحانی نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس سے حقیقت روشن ہوتی ہے ۔ اس سے زندگی خود اپنی روشنی اور بصیرت حاصل کرتی ہے ۔ مادی طور پر دیکھئے تو علم ایک خارجی یا معروضی شئے ہے اور زندگی سے آزاد اپنا الگ وجود رکھتا ہے جس پر انسانی ذہن فکر کرتا ہے ۔ علم اور زندگی کے درمیان جو دوری اور تضاد کے پردے ڈالے گئے ہیں وہ بے ہنگام عقلیت نے ڈالے ہیں جو اپنی بے توفیقیوں کے باعث خود بیچ میں لٹک رہی ہے ۔ اپنی آخری منزل تک اسے رسائی نصیب نہیں ہوئی ۔ وہ چونکہ تجریدی ہوتی ہے اس لئے زندگی کے سرچشموں سے فیض حاصل کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں رہتی ۔ اگر علم زندگی کے سرچشموں سے فیض حاصل کرے تو اسے حقایق کی بصیرت نصیب ہو سکتی ہے ۔ روحانی طور پر دیکھا جائے تو علم تاریخ کی قوت ناظمہ اور انسانی آزادی اور اختیار کی علامت ہے جو مجہول فطرت کے مقابلے میں انسان کو حاصل ہے اور جس سے وہ خود اپنے وجود کا تحقق کرتا ہے ۔

علم کا ظہور انسانی ذہن میں مجہول طور پر نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک طرح کا روحانی تخلیقی عمل ہے ۔ اشیاء کے معنی خود بخود منکشف نہیں ہوتے بلکہ انسان کا تخلیقی ذہن معنی کی طرف بڑھتا ہے تاکہ انہیں اپنی گرفت میں لائے ۔ اس طرح فطرت کے بےمعنی انبار میں معنی کی روشنی جلوہ فگن ہوتی ہے ۔ معنی کا تعلق انسانی روح سے ہے نہ کہ خارجی اشیاء سے ۔ ذہن میں معنی اس طور پر منکشف ہوتے ہیں جیسے اندھیرا روشنی کے سامنے خود بخود ہٹ جاتا ہے ۔ معنی کی گرفت کے لئے وجود کے اندر غوطہ زن ہونا ضروری ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ نفسیاتی اور عمرانی لحاظ سے انسان کے متعلق جو تحقیق کی جاتی ہے۔ اس کی نوعیت اس سے علیحدہ ہوتی ہے جو ذہن فطرت کی تحقیق کے وقت اپنے پیش نظر رکھتا ہے ۔ علم انسانی ضمیر میں ظہورپذیر ہوتا ہے اور اپنے اثر سے خود اسی کے اندر تبدیلی پیدا کرتا ہے ۔ وجود کی تاریکی میں اس کی بدولت

روشنی کی مشعل روشن ہوتی ہے ۔ حقیقت کا علم حقیقت کے ساتھ ذہنی اور روحانی اتصال ہونا چاہئے ۔ اقدار کا علم خود اقدار سے علیحدہ نہیں ہو سکتا ۔ اخلاق کا علم اس شخص کو حاصل ہوسکتا ہے جو اپنی زندگی میں اخلاق کے تخلیقی محرک کو برتنا جانتا ہو اور اخلاقی تجربے کی منزل سے گذر چکا ہو ۔ علم کا راز یہ ہے کہ علم حاصل کرنے والا علم کی خارجیت سے ماورا ہو جاتا ہے ۔ اس کی ذات نور کا سرچشمہ بن جاتی ہے جس سے خود حقیقت چاہے وہ فطری ہو یا انسانی ، روشن ہوتی ہے ۔

ہیگل کا خیال تھا کہ انسان بہ‌حیثیت انسان علم حاصل نہیں کرتا بلکہ کائناتی عقل کی حیثیت سے وہ علم حاصل کرتا ہے ۔ انسان اُس اُصول کی نمائندگی کرتا ہے جس کے بموجب کائناتی عقل کو شعور نصیب ہوتا ہے اور وہ تکمیل پذیر ہوتی ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انسان صرف واسطہ ہے جس کے ذریعے سے کائناتی عقل اپنا تحقق کرتی ہے تو اسکے علم کی کوئی انتہا نہیں ہونی چاہئے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہیگل نے ارسطو اور اقوناس کے بعد جو نظام حیات پیش کیا اس میں یہ کوشش کی گئی تھی کہ وہ زندگی کے سب پہلوؤں پر حاوی ہو ۔ مغربی فکر میں انسان کو جو غیر محفوظ اور بےسہارا ہونے کا احساس پیدا ہوگیا تھا اسے ہیگل نے اطمینان اور دلجمعی سے بدلنے کی صورت پیدا کی۔کوپرنکس کی ایجادوں کے بعد یورپین ذہن پر مادی لامحدود کا خوف طاری ہوگیا تھا اسلئے کہ اب انسان کے لئے عالم فطرت میں کوئی مقام باقی نہیں رہ گیا تھا ۔ ہیگل کے منطقی استدلال کے بموجب کائناتی عقل تاریخ کی شاہراہ پر سیدھی ، بغیر ادھر اُدھر مڑے ہوئے چلی جاتی ہے ۔ جو منزلیں اس‌کے لئے پہلے سے مقرر ہیں وہ ایک کے بعد دوسری لازمی طور پر آئیں‌گی ۔ وہ ان کے تعینات کو بدل نہیں سکتا ۔ تاریخ کے جو معنی ہیگل نے سمجھے اس کے مطابق اس کے منطقی نظام کی فرماں فرمائی میں کسی کی یہ مجال نہیں تھی کہ رخنہ ڈال سکے اور انسانی زندگی کے سفر کی اس نے جو منزلیں پہلے سے مقرر کردی تھیں ان پر شبہ کرسکے۔ یہ منزلیں اس کے ارادے کی پابند نہیں تھیں ۔ اس منطقی نظام سے وابستہ ہوکر انسان تنہا اور بےآسرا نہیں رہا ۔ اب اس کا مقام اور اسکی منزلیں مقرر ہوگئیں جن سے گذرنا لازمی تھا ۔

تقریباً ایک صدی تک ہیگل کے تصورات مغربی ذہن پر چھاگئے ۔ بعد میں ان‌کے خلاف رد عمل شروع ہوا اور یہ محسوس کیا گیا کہ اس نے جو منطقی نظام بنایا تھا اُس میں تجریدی انسان کے لئے تو مقام تھا لیکن سچ‌مچ کے انسان کے لئے کوئی جگہ نہ تھی ۔

ارسطو نے جو عالم کا نقشہ بنایا تھا وہ کلاسکی تہذیب کے لئے صدیوں تک قابل عمل رہا۔ اسی طرح اقوناس کے نقشہ کو از منۂ وسطیٰ میں صدیوں قبولیت حاصل رہی اور لوگوں نے اس کا سہارا لیا ۔ لیکن ہیگل نے جو نظام علم و عمل بنایا وہ ایک صدی بھی نہ چلا اور اس کی عمارت کی اینٹیں ایک ایک کرکے اپنی جگہ سے کھسکنی شروع ہو گئیں ۔ اس نظام علم و عمل کے بعض اجزا مارکسزم میں سمو لئے گئے لیکن ان کی شکل صورت بہت کچھ بدل گئی ۔ مارکس کے نظریۂ تاریخ میں جو ہیگل کے نظریۂ علم سے ماخوذ ہے، تکمیل حیات کا اعلان کیا گیا ہے ۔ ہیگل کی کائناتی عقل کی جگہ پیدایش دولت کے اصول کو زندگی کی قوت محرکہ مانا گیا جس پر تمدن کی تعمیر منحصر ٹھہری ۔ ہیگل کا خیال تھا کہ زندگی کی ہرجہتی تکمیل اس کے اپنے زمانے میں ہو چکی اور اس نے جو نقشہ بنایا تھا اس میں پورے طور پر رنگ بھرا جا چکا ہے ۔ گویا کہ حال نے مستقبل کے لئے کچھ باقی نہیں چھوڑا اور زندگی اپنی آخری منزل پر پہنچ گئی۔ اب اسے کہیں ادھر اُدھر یا آگے جانے کی ضرورت باقی نہیں رہی ۔ مارکس نے کہا کہ تمدن کی تکمیل مستقبل میں ہوگی جب کہ تمدن کی باگ ڈور پرولتاریوں کے ہاتھ میں آئے گی اور کمیونزم کا ڈنکا سارے عالم میں بجنے لگے گا ۔ یہ ایک زبردست انقلابی پیغام تھا جس کے مضرات کا ظہور اِس وقت روس، چین اور مشرقی یورپ کے ملکوں میں دیکھا جاسکتا ہے ۔

جدید زمانے کے مفکروں میں سے بعض نے یہ غلطی کی ہے کہ فطرت کے مقولات (کیٹے گریز) کو ہو بہو زندگی پر بھی عاید کردیا ۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ زندگی فطرت کا جز ہے لیکن اس میں شعور کی ایسی خصوصیت موجود ہے جس سے فطرت محروم ہے ۔ اس خصوصیت کی وجہ سے دونوں میں بنیادی طور پر فرق و امتیاز ضروری ہے۔ سائنس کے بعض ماہروں نے زندگی کے علیحدہ علم کو سرے سے ماننے ہی سے انکار کردیا ۔ ان میں سے بعض فطرت پرستی (نیچرل‌ازم) سے ایسے متاثر ہوے کہ انھوں نے شعور پر بھی طبیعیات کے قوانین کا اطلاق کرنے کی کوشش کی ۔ کانٹ نے لاک کے خیالات پر یہ تنقید کی تھی کہ اس نے عقل کو فطرت پرست بنا دیا ۔ اس کے برعکس موجودہ زمانے کے بعض ماہرین سائنس کے یہاں اس کا الٹا رد عمل ملتا ہے یعنی یہ کہ انھوں نے سائنس میں روحانیت شامل کردی ۔ پلانک، جیمس جینس اور اڈنگٹن کے نام اس ضمن میں لئے جاسکتے ہیں ۔ کم و بیش یہی مقصد کانٹ کے فلسفے میں بھی ملتا ہے ۔ اس نے زندگی کی عینیت میں سائنس کی معروضیت کو سمو دیا ۔ اسی لئے اس کا تنقیدی فلسفہ آج

بھی حیات و کائنات کی تفہیم کے لئے مقبول ہے اور اس میں عالم محسوسات کے وجوبی اور کلی علم کی بنیاد ملتی ہے -

کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بیسویں صدی کی طبیعیات (فزکس) جو سائنسی علوم کی سرتاج ہے، فطرت کے مظاہر کی توجیہ خالص مادیت اور میکانیت سے کرنے میں گریز کر رہی ہے - اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ خود مادے کے تصور میں پرانا ٹھوس‌پن باقی نہیں رہا جو نا قابل تغیر قوانین کا پابند سمجھا جاتا تھا - سائنس کے جدید برقیاتی اور اضافی تصورات کی رو سے مادہ پرانا مادہ نہیں رہا - بلکہ اب وہ ذہن اور روح سے قریب‌تر اور اُن سے بھی زیادہ پُر اسرار ہوگیا ہے - وہ حادثوں کا ایک سلسلہ ہے - مادے کا جمود والا تصور اب قابل قبول نہیں رہا - فطرت اب کوئی ساکن وجود نہیں مانی جاتی جیسا کہ نیوٹن کا خیال تھا، جو ایک غیر متحرک خلائے مکانی میں وجود رکھتی ہو - بلکہ وہ حادثوں کی ایک خاص ترکیب ہے - وہ کوئی مستقل بالذات چیز نہیں جو مکان مطلق میں واقع ہو - اضافیت نے نیوٹن کے نظریہ پر کاری ضرب لگائی- اس کی رو سے مادہ بغیر زمان کے تصور کے سمجھا ھی نہیں جاسکتا - مکان و زمان ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ ہوگئے - اگر مکان کو زمان سے الگ کرکے سمجھنے کی کوشش کی جائےگی تو یہ صحیح نہ ہوگا اور اسی طرح زمان کو مکان سے علیحدہ کرکے نہیں سمجھا جا سکتا - مادہ مستقل بالذات نہیں رہا - بلکہ وہ سیلان کی حالت میں ہے یہاں تک کہ ایٹم کی پائداری اور دیرپائی محض اعداد و شمار کا معاملہ رہ گئی ہے - سبب و اثر کے فطری قوانین بھی زد میں آگئے - چنانچہ ہائی‌زن برگ نے ثابت کردیا کہ فطرت کے عمل میں اسی طرح اتفاقی عناصر کو دخل ہے جس طرح زندگی میں ہے - اس طرح جدید سائنس بہ نسبت اُنیسویں صدی کی سائنس کے زندگی سے قریب آگئی ہے اور دوسری طرف خود زندگی کی حقیقت‌پسندی کا یہ اقتضا تھا کہ وہ فسانہ و فسوں سے گزر کر اپنے آپ کو سائنس سے قریب‌تر کردے اور اپنی صداقت کو تجربے اور مشاہدے سے بے نیاز نہ ہونے دے - اب فطرت کافی بالذات اور قائم بالذات نہیں رہی جیسا کہ انیسویں صدی میں سائنس کے ماہر کہتے تھے - گزشتہ پچاس سال کی تحقیقات نے یہ بات ثابت کردی ہے کہ عالم فطرت کل ہستی کا ایک جز ہے اور اس کا انحصار کسی ایسے وجود پر ہے جو اسکے قبل سے موجود ہے - جیمس جینس اور اڈنگٹن کے یہاں خدا کا ذکر آتا ہے - پچاس سال قبل جو سائنس کے ماہر تھے وہ یہ سن کر شاید

بالآخر ذہن کی کارفرمائی کی ضرورت نہیں اس لئے کہ علت اولیٰ خود مادہ ہے ۔ ارتقاء کسی بالاتر ذہن کی مصلحتوں کا نتیجہ نہیں اور نہ کوئی قوت حیات ایسی موجود ہے جو مادے پر کسی قسم کا اثر ڈال سکے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کائنات کے کارخانے میں ایک عارضی اور اتفاقی شئے ہے جو فطرت کی اندھی قوتوں کی تخلیق ہے ۔ وہ فطرت کی کرشمہ‌سازیوں کا ایک غیر متعلق تماشائی ہے ۔ اس کا علم اور اس کے مقاصد فطرت ہی کے آفریدہ ہیں اور اس لئے اس کا مقدر بھی فطرت کی کارفرمائی پر منحصر ہے ۔

فطرت پرستی کا رجحان فطرت کے میکانکی تصور سے پیدا ہوا ۔ دیکارت اور گیلیلیو نے اس رجحان کی تکمیل کی جن کے نزدیک فطرت بمنزلہ ایک مشین کے تھی جو اپنے سے ماوراء کسی قسم کا کوئی اشارہ نہیں کرتی ۔ اس کو سمجھنا چاہو تو اسی کے ذریعے سے سمجھو ۔ اس کے بھید اور راز معلوم کرنا چاہو تو اس کی ناز برداری کرو اور منت سماجت سے اس پر قابو پاؤ ۔ فطرت کو سمجھنے کے لئے تحقیق کو تجربہ کا رنگ دیا گیا کہ بغیر اس کے فطرت اپنے راز بتلانے سے انکار کرتی ہے ۔ یہ سائنس کی ابتدا تھی جس نے جدید تہذیب کو جنم دیا ۔ نیوٹن نے بھی فطرت کو سمجھنے کے لئے میکانکی نظریہ کا آسرا لیا ۔ اس میں شبہ نہیں کہ نیوٹن نے روحانی زندگی کو فطری زندگی سے الگ بتلایا لیکن اس کے بعد عام طور پر سائنس کے ماہروں کا رجحان یہی رہا کہ انسان اور اس کی روحانی اور اخلاقی زندگی فطرت سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتی ۔ جو روحانیت اپنا آزاد وجود چاہتی ہے وہ دھوکے میں مبتلا ہے ۔ اس طرح زندگی کی قدریں بجائے خود کچھ نہیں ٹھہرتیں ۔ بلکہ زندگی جو کچھ حاصل کرتی ہے وہ فطری ماحول کے تعلقات سے حاصل کرتی ہے جن کی زنجیروں میں وہ جکڑی ہوئی ہے ۔ انسان کا ذہن کوئی نئی بات پیدا نہیں کرسکتا بلکہ حسی تجربوں کی نمائندگی کرتا ہے ۔ اصلی مسرت جو انسان حاصل کر سکتا ہے وہ روحانی نہیں بلکہ حسی ہے ۔ اس میں چاہے کوئی کتنی نزاکتیں پیدا کرنے اور روحانی رنگ دینے کی کوشش کرے اصل حقیقت حسی رہیگی ۔ فطرت میں دائمی طور پر تغیر کی کارفرمائی ہے اس لئے زندگی کی ضرورتوں میں بھی ہمیشہ تبدیلی ہوتی رہے گی اور اسے ہمیشہ نئے نئے حالات سے مطابقت کرنی پڑیگی ۔ وہی زندگی صداقت پر مبنی ہے جو ماحول سے صحیح اور موزوں تعلق رکھتی ہو ۔ اس طرح زندگی فطرت کا جزو بن گئی ۔ ٹیکنالوجی کی فتوحات نے فطری زندگی کی صداقت پر توثیق کی مہر ثبت کردی ۔

اس قسم کی فطرت پرستی کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ کسی معروض کے ادراک میں جو نفسیاتی عمل پیش آتا ہے اس سے آنکھیں بند کرلی جاتی ہیں حالانکہ اس عمل کے چوکھٹے کے اندر رہ کر ہی کسی معروض (آبجکٹ) کا علم حاصل ہوتا ہے ۔ اس طرح خود معروض کی کیفیت میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے ۔ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فطرت کے مقابلے میں انسانی فضیلت محض دھوکا ہے ؟ واقعہ یہ ہے کہ جب انسان فطرت کو اپنے تصورات سے وابستہ کرتا ہے تو وہ اس کا جز نہیں ہوتا بلکہ اس سے ماوراء ہوجاتا ہے ۔ وہ اس پر فکر کرتا ہے اس لئے وہ فطرت سے بلند تر ہستی ہے ۔ روحانی اور ذہنی زندگی کا نشو و نما فطرت کے ساتھ تعلق قائم کرنے کا رہین منت ہوتا ہے لیکن یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ فطرت نے اس کی تخلیق کی ہے ۔ خود سائنس نے فطرت پرستی پر سب سے بڑی ضرب لگائی ہے ۔ علم، عالم محسوس میں تصرف کی قوت رکھتا ہے اور یہی اس کی بنیاد ہے ۔ صرف یہی نہیں کہ علم سے ہم حسیات میں نزاکت اور لطافت پیدا کرتے ہیں بلکہ عالم کا ہمہ گیر تصور اسی کا رہین منت ہے ورنہ الگ الگ منتشر تصورات سے آگے انسانی فہم کی رسائی نہ ہوسکتی ۔ علم ، عالم ظہور و شہود سے ماوراء ہو جاتا ہے اور خود حقیقت کو اپنے سانچوں میں ڈھال لیتا ہے ۔ اس میں غیرمعمولی قوت اور وحدت کی کارفرمائی ہونی چاہئے ورنہ وہ ادراک سے ماورا ہوکر حقیقت کی کنہ تک کیسے پہنچ سکتا ہے ۔ ریاضیاتی طبیعیات مکمل سائنٹفک علم ہے جو زندگی کے اسرار سے بہت دور ہوتا ہے اس لئے کہ یہ اسرار روحانی اور اخلاقی تجربے کے ذریعے منکشف ہوتے ہیں ۔ طبیعیات انسانی وجود کو اسی طرح سمجھنا چاہتی ہے جیسے کہ وہ انسان سے باہر کوئی چیز ہو ۔ وہ انسان کا اسی طرح جائزہ لیتی ہے گویا کہ وہ فطری اشیاء میں سے ایک شئے ہے ۔ حالانکہ زندگی کے اسرار کا سمجھنا اس وقت ممکن ہے جب کہ یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ انسان کا تعلق فطرت سے ہوتے ہوئے بھی روحانی اور اخلاقی عالم سے ہے جو مادی عالم سے ماوراء ہے ، جس میں مقصدی اور معنوی اسباب کی کارفرمائی ہے ۔ فطرت کے مظاہر میں معنی نہیں ہوتے ۔ صرف انسانی عمل با معنی ہوتا ہے ۔ انسانی مقدر کی توجیہ وہ علم کر سکتا ہے جس میں زندگی کو جزوی طور پر سمجھنے کے بجائے کلی طور پر سمجھنے کی کوشش کی گئی ہو ۔ انسان کو زندگی کے اسرار کی معرفت دی گئی ہے بشرطیکہ وہ اپنے وجود کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوسکے ۔ انسان کی ذات، فطرت اور عالم اخلاق دونوں کا سنگم ہے ۔

یہ بات تو مسلم ہے کہ انسانی جسم جن اجزا سے بنا ہے وہ وہی ہیں جو خارجی فطرت میں پائے جاتے ہیں ۔ کوئی چیز ان میں نئی نہیں ہے ۔ جسم کی ساخت میں جو مادہ پایا جاتا ہے یا جو مادہ جسم میں سے خارج ہوتا ہے وہ وہی ہے جو فطری ماحول سے غذا یا تنفس کی صورت میں اس کے اندر جاتا ہے ۔ جسم میں جو توانائی (انرجی) پائی جاتی ہے، چاہے وہ حدت کی شکل میں ہو یا میکانکی فعلیت کی شکل میں، ان عناصر سے ماخوذ ہوتی ہے جو جسم کے باہر فطرت میں ملتے ہیں ۔ مادہ اور توانائی کے تحفظ دوام کا قانون زندہ اور نمو پذیر اجسام پر بھی اسی طرح سے لاگو ہوتا ہے جس طرح سے فطرت کے دوسرے مظاہر پر ۔ جسم نامی میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ بڑی پیچیدہ ہوتی ہیں لیکن وہ مادی نظام عالم سے بے تعلق نہیں کہی جاسکتیں، چاہے ان کے قطعی اسباب کا علم ہمیں اب تک حاصل نہ ہو سکا ہو، لیکن ہر حالت میں ان تبدیلیوں کے ساتھ شعور وابستہ رہتا ہے ۔ غیر نامی اشیاء میں شعور موجود نہیں ہوتا ۔ شعور جیسی پراسرار شئے کی کوئی طبیعی توجیہ ممکن نہیں ۔ لیکن انسانی جسم کو جن طبیعی اور کیمیاوی موثرات سے واسطہ پڑتا ہے ان سے شعور کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا ۔ ممکن ہے شعور توانائی ہی کی ایک شکل ہو جس کے اسباب ابھی تک واضح نہیں ہوئے ۔ لیکن اتنا تو قطعی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ اگر دماغ میں آکسیجن کا پہنچنا بند ہو جائے تو شعور باقی نہیں رہ سکتا ۔ یہ زندگی کی فطری اور میکانکی توجیہ ہے ۔

زندگی کی یہ بھی توجیہ کی گئی ہے کہ نامی اجسام کا رویہ ایسا مخصوص اور غیرجانبدار اشیاء کے رویہ سے اس قدر مختلف ہوتا ہے کہ یہ کہنا درست ہوگا کہ زندہ اور نموپذیر اجسام کا تعین اندرونی قوت حیات سے ہوتا ہے نہ کہ طبیعی قوانین سے ۔ یہ قوت حیات اندھا دھند اور غیر شعوری طور پر اپنا عمل کرتی ہے اور جسم کے ہر حصے میں جاری و ساری رہتی ہے ۔ زندگی چونکہ مشین نہیں ہے بلکہ نموپذیر ہے اس لئے اس کے افعال کو طبیعیات کے قوانین سے سمجھنے کی کوشش کامیاب نہیں ہوسکتی ۔ اس کی نامیاتی اصول کے مطابق ہی توجیہ ممکن ہے ۔ انسانی جسم میں نامیاتی وحدت پائی جاتی ہے ۔ وہ مجموعی اور کلی طور پر زندہ ہوتا ہے اور ہر عضو جسم کے چوکھٹے کے اندر رہ کر اپنا وظیفہ پورا کرتا ہے ۔ اس کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہر تغیر کے ساتھ مطابقت کرتا ہے ۔ زندگی میں مادہ اور توانائی الگ الگ نہیں رہتے بلکہ ایک وحدت میں مدغم ہو جاتے ہیں ۔ زندگی یا شعور کا تجزیہ مادی اور میکانکی طور پر ممکن نہیں ۔ اب خود

علم حیات میں میکانکی طور پر مظاہر حیات کی توجیہ ناممکن بتائی جا رہی ہے ۔ انسانی جسم کے تمام اہم افعال جیسے خون کی گردش، ھضم، تنفس وغیرہ جسم نامی کے وظائف ہیں۔ ان کی تعبیر طبیعیات یا کیمیا سے ممکن نہیں ۔ ان کی صحیح توجیہ اس اصول کو تسلیم کرنے سے ممکن ہے کہ وہ عزم حیات کے مظاہر ہیں ۔

عالم کی ذہنی توجیہ میں اصل حقیقت ذہن ہے اور عالم طبیعی اس کا عکس۔ انسانی ذہن خارجی اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے ۔ ان اشیاء میں اور ذہن میں اضافی تعلق ہوتا ہے ۔ اس نظرئے کی رو سے کسی خارجی شئے کا علم اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ہمارے ذہن کے ذریعے ہمارا حافظہ، تخیل اور قوت فیصلہ اس پر اپنی اپنی مہریں ثبت نہ کردیں ۔ خارجی اشیاء بجائے خود فطری حادثوں کا سبب نہیں ہو سکتیں اور نہ وہ ہمارے احساس کو بیدار کر سکتی ہیں ۔ غرضکہ اس نظرئے کے لحاظ سے خارجی عالم کا کوئی وجود نہیں ۔ وہ صرف ذہن کا کرشمہ اور اس سے وابستہ و پیوستہ ہے ۔ جو چیز شعور میں نہیں آئی وہ موجود ہی نہیں ۔ معروض کا انحصار موضوع پر ہے ۔ عالم بہ حیثت معروضی حقیقت کے ذہنی تصوروں کی بدولت وجود میں آتا ہے۔ بغیر ذہن کے عالم کا ربط و ضبط قائم نہیں رہ سکتا ۔ ہم جسے فطرت کہتے ہیں اس کے بے ربط اور غیر منظم طومار میں اس وقت نظم و ربط پیدا ہوتا ہے جب کہ ذہن اپنے تصوروں کے سانچے میں اس کو ڈھالتا ہے ۔ ذہن عالم کے مظاہر کو ایک دوسرے سے الگ اور خود اپنے سے الگ تصور نہیں کرتا ۔ اس قسم کی تصوریت ہمہ اوستی فلسفے کی ایک شاخ بن جاتی ہے۔

جدید فکر میں فطرت پرستی (نیچرل ازم) کی انتہائی ترقی کے باوجود انسان کا اندرونی تجربہ بالکل فنا نہ ہوسکا، بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ خود سائنس اور ٹیکنالوجی نے جو فطرت پرستی کے مظاہر ہیں، موضوع (سبجکٹ) کو قائم رکھا اور اس سے استفادہ کیا ۔ نیچرل‌ازم زندگی کی تشکیل خالص فطرت سے نہیں کرتا بلکہ وہ روحانی زندگی اور فطرت کے درمیان اتصال کی صورتیں پیدا کرتا ہے ۔ وہ خارجی اشیاء میں ذات کا تجربہ کرتا ہے بجائے اس کے کہ اپنی ذات میں خارجی عالم کا تجربہ کرے ۔ تعلق قائم کرنا، تجربہ کرنا اور پھر اپنے تجربے پر تنقیدی نظر ڈالنا، یہ سب اندرونی اعمال ہیں جن میں موضوعیت نمایاں رہتی ہے ۔ اس بحث میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ فطرت کا ذہن کے ساتھ کیا تعلق ہے ۔ اگر نیچرل ازم یہ چاہتا ہے کہ روحانیت کو

ملا دے تو یہ اس کے بس کی بات نہیں اس لیے کہ ایسا کرنے میں خود اس کی بنیادیں کھوکھلی ہو جائیں گی اور وہ نظام حیات کی حیثیت سے قائم نہیں رہ سکتا ۔ وہ اندرونی عمل سے بے نیاز نہیں ہو سکتا ۔ جب یہ ہے تو اسے فطرت سے ماوراء ہونا پڑے گا اور اس طرح خود اس کے حدود کی توسیع ہو جائے گی ۔ اگر نیچرل ازم سے زندگی کی فراوانی اور خود مختاری بڑھ رہی ہے اور انسانوں کی دولت اور قوت میں اضافہ ہو رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زندگی کے شعور اور اقدار کو فروغ ہو رہا ہے ۔ یہ بجائے خود اندرونی اور موضوعی مظاہر ہیں ۔ فطرت انہیں خود بخود وجود میں نہیں لا سکتی جب تک کہ انسانی سوزِ دروں ان میں شریک نہ ہو ۔ کیا زندگی کا واحد مقصد اپنے وجود کو قائم رکھنے کے لیے کشمکش کرنا اور افادے کے پیچھے دوڑنا ہے ؟ اگر ایسا ہے تو انسانی محبت کی کیا توجیہ ہوگی جس کی خاطر انسان اپنے افادے کو نظر انداز کر دیتا اور بعض اوقات اپنے آپ کو فنا کر دیتا ہے ۔ اگر عمل میں کوئی بڑا نتیجہ حاصل کرنا مقصود ہے تو خود عمل کو مقصود بالذات بنانا ہوگا ۔ اگر صرف افادہ عمل کا محرک ہے تو ادنیٰ مقاصد دھوکا ہیں ۔ محبت اور محنت سے بڑے مقاصد حاصل ہوتے ہیں لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ وہ خود مُقصود و منتہا بن گئے ہوں ۔ آرٹ اور اخلاق کی تخلیق بغیر محبت اور محنت کے ممکن نہیں ۔ وفاداری اور عزت کی خاطر انسان نقصانات اٹھاتا اور اپنے فائدے کو قربان کر دیتا ہے ۔ اگر نیچرل ازم کی زندگی کی تعبیر صحیح ہوتی تو انسان کبھی بھی ایسا نہ کرتا ۔ وہ ایسا کرنے پر مجبور نہیں لیکن پھر بھی کرتا ہے اس لیے کہ اس کی زندگی کے اندرونی محرک اسے ایسا کرنے پر اُکساتے ہیں ۔ بعض اوقات ایثار اور قربانی میں انسان جو روحانی لطف محسوس کرتا ہے وہ مادی فائدے سے اسے کبھی بھی نہیں مل سکتا ۔

تہذیب کیسے پیدا ہوئی؟ انسان نے جب فطرت کے میکانکی عمل کے حدود سے نکل کر اپنے اندرونی محرکات کو نمایاں کیا اور ماحول کے جبر سے ایک حد تک آزادی حاصل کی اور اپنے شعور کو برتنا سیکھا تو خود فطرت میں تصرفات پیدا کرنے کی اس میں صلاحیت پیدا ہوگئی ۔ فطرت میں تصرف و تغیر پیدا کرنے کی صلاحیت ہی تہذیب کو جنم دیتی ہے ۔ یہی تاریخ کا عمل ہے ۔ جب انسان خارجی فطرت کے مظاہر سے دست و گریباں ہوتا ہے تاکہ اس پر تصرف حاصل کرے تو اس کے اندرونی جوہر اس کشمکش میں سامنے آجاتے ہیں ۔ اس طرح زندگی میں بھی تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں اور فطرت میں بھی

اور مرئی عالم غیر مرئی عالم کا مظہر بن جاتا ہے۔ زندگی عالم کو زیادہ سے زیادہ اپنے اندر سمیٹ کر اسے اپنے اندر سمو لیتی ہے۔ اس طرح اس کے اصل مسائل اندرونی اور روحانی نوعیت اختیار کر لیتے ہیں اور طبیعی طور پر زندگی کا تحفظ و بقا محض ایک ابتدائی اور ضمنی مسئلہ رہ جاتا ہے۔ اب تہذیب کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ انفرادی اور اجتماعی طور پر روحانی تخلیقی عمل کو بروئے کار لانے کی تدابیر کی جائیں اور ہر لحاظ سے اس کے لئے فضا سازگار بنائی جائے۔ اس کوشش میں جو تہذیب جتنی زیادہ کامیاب ہوگی اتنی ہی اس کی عظمت تسلیم کی جائے گی۔ یونانی تہذیب میں زندگی خود اپنی حرکت پر اکتفا کئے ہوئے تھی، اپنے آپ سے مطمئن تحسین حسن میں مگن۔ فکر و عمل کا توازن اور حسن سے لطف اندوزی اس کے مقاصد تھے۔ وہ صدیوں تک ان مقاصد کے نشے میں چور رہی۔ زندگی کا اعلیٰ ترین مقام حسن کی قدرافزائی اور اس کا لطیف ادراک قرار دئے گئے۔ لیکن یونانی تمدن غلامی پر قائم تھا جس میں عدل و مساوات کا دور دور تک کہیں پتہ نہ تھا۔ کیا حسن سے لطف اندوزی زیادہ عرصے تک اپنے نازک شانوں پر تمدنی زندگی کے بار گراں کو اُٹھا سکتی تھی؟ نہیں۔ رومن تہذیب یونانی تہذیب کی خوشہ چیں تھی۔ اس نے بھی وہی انداز اختیار کئے۔ بجائے حسن سے لطف اندوزی کے اس نے مملکتی قوانین کے چوکھٹے میں رہ کر انہیں کے ذریعے تمدنی تکمیل کا اصول پیش کیا۔ بجائے حسن کے، قانون سب سے اہم قدر قرار پائی۔ لیکن یہاں بھی غلامی سے انسان کو نجات نہ مل سکی۔ عیسائیت نے انسانی تعلقات کی ہمہ گیری میں اضافہ کیا۔ اخوت و مساوات کا پرچار کیا اور ایک نئی تمدنی زندگی کی نشان دہی کی جو خود غرضی سے بالاتر تھی اور جس میں انسانی خدمت اور رحم و کرم کو اعلیٰ ترین اقدار قرار دیا گیا۔ اسلامی تہذیب میں بڑی حد تک مسیحی تصورات کا تکملہ نظر آتا ہے۔ اسلام نے نہ صرف مسیحی تصورات بلکہ یہودیوں اور رومنوں کے بنیادی خیالات کو اپنے میں سمولیا اور ایسے اصول حیات مرتب کئے جن میں دین اور دنیا، انفس و آفاق اور فکر و عمل کی دوئی دور ہوگئی، حقیقت اور عین ایک دوسرے کے ساتھ ہم آغوش ہوگئے، اخوت اور مساوات کو عملی طور پر پیش کیا گیا۔ انسانی فضیلت اس سے بڑھکر کیا ہوگی کہ انسان کی فطرت کو فطرت الٰہی کے مطابق ٹھیرایا۔ "فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا" (اللہ کی فطرت پر انسان کی فطرت کو بنایا گیا ہے)

جدید تہذیب کا ایک تو یہ منظر ہے کہ فطرت پرستی کے ہجوم میں فرد کا

اندرونی وجود (سبجکٹ) گھٹتا جارہا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ فرد نے کلیۃً آزاد ہونے کا دعویٰ کردیا ہے اور اسے اپنے وجود کے تحقق میں غیرمعمولی اعتماد کا احساس پیدا ہوگیا ہے۔ وہ اپنے خیال کی حرکت سے عالم کی وسعتوں کو اپنے تصورات کے دام میں پھانس رہا ہے۔ جب وہ عالم پر علمی (سائنٹفک) نظر ڈالتا ہے تو غیرداغستہ طورپر ایک روحانی عمل کی تکمیل کرتا ہے اور اس کا حسی تجربہ روحانی قوت سے اپنی غذا حاصل کرتا ہے۔ اشیاء کے لامتناہی سلسلے میں وہ اپنے وجود کی وحدت کا تحقق کرتا ہے جس سے خود اس کے حسی تجربے مین تغیرات رونما ہوتے ہیں۔ نیچرل ازم اگر حسی تجربے کو قطعیت دینا چاہے تو یہاذعانی طور پر ممکن ہے ۔ اس طرح تاریخی ارتقاء میں خود اس کا مرتبہ گھٹیا ہوکر رہ جائے گا۔ فطرت پرستی (نیچرل ازم) اگر روحانی سرچشموں سے فیض حاصل نہ کرے تو اس کے تضاد اُبھر آئیں گے اور اس سے نہ تو زندگی کو ہدایت ملے گی اور نہ اس میں مستقل قدریں پیدا ہوں گی۔ انسانی عمل پر ان تضادوں کا لازمی طور پر برا اثر مترتب ہوگا؛ اس لئے کہ زندگی کے وہ تمام مسائل جن کا تعلق براہ راست انسان کے اندرونی احساس سے ہے ایسی صورت میں بجائے روشنی کے تاریکی میں آجائیں گے۔ وہی زندگی صداقت پر مبنی ہوسکتی ہے جو اندرونی اور خارجی حقیقت سے صحیح تعلق قائم رکھتی ہو اور جس میں کم سے کم تضاد پائے جائیں۔

علمی اکتشافات میں نظریۂ ارتقاء نے کم و بیش وہی اہمیت حاصل کرلی ہے جو نیوٹن کے قوانین نے۔ حیاتیاتی علوم میں ڈارون کا وہی مرتبہ ہے جو طبیعی علوم میں نیوٹن کا۔ گزشتہ صدی کے نصف آخر میں اسپنسر نے اصول ارتقاء کو مرکزی نقطہ بنا کر تمام علوم کا امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی لیکن اسے جتنی کامیابی ہونی چاہئے تھی اتنی نہ ہوئی۔ برگسوں نے ارتقائے تخلیقی کے نظرئے سے یہ ثابت کیا کہ زندگی میں مادے کی نمود جو صورت اختیار کرتی ہے وہ مخصوص ہوتی ہے - وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ارتقاء کی اصل حقیقت تخلیقی عمل کے ذریعے ظہورپذیر ہوتی ہے ۔ اسپنسر نے زندگی کے ارتقاء کی جو توجیہ کی تھی وہ مادی اور میکانکی تھی جس میں زمان کا کوئی اثر نہ تھا۔ برگسوں نے کہا کہ زندگی اور شعور کی کوئی تعبیر اس وقت تک اعتبار کے لائق نہیں جب تک کہ زمان کی تاثیر کو تسلیم نہ کیا جائے اور یہی بات زندگی کے ارتقاء پر صادق آتی ہے - اگر زمان صرف تواتر سے عبارت ہے اور خود کوئی حقیقت نہیں تو ایسی حالت میں عالم ہر لمحہ دوبارہ پیدا ہوتا رہتا ہے - یہ ارتقاء نہ ہوا - ارتقاء کی آخر تو یہ بات

مضمر ھے کہ حال میں ماضی موجود رھے اور دونوں کے درمیان کوئی فصل نہ ھو۔ برگسون کے نزدیک زمان سے بڑھکر کوئی حقیقت پائندہ نہیں اور زندگی اور شعور اسی سے عبارت ھیں ۔ زمان ھی کی بدولت ارتقاء تخلیقی حیثیت رکھتا ھے ۔ ابتدا ھی سے جب سے زندگی عالم میں نمودار ھوئی اس میں اندرونی طور پر ایسی قوت کارفرما تھی جو اسے آگے کو دھکا دے کر بڑھاتی رھی اور وہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی رھی۔ زندگی ارتقاء کی منزلیں طے کرتی ھوئی جب اُس منزل پر پہنچی جب کہ حیوانات اور نباتات کی تقسیم عمل میں آئی تو اسی میں دو واضح رجحان پیدا ھوگئے جن کا نشو و نما اپنی اپنی جگہ ھوتا رھا ۔ ایک جمود اور دوسرے حرکت ۔ پھر جانداروں میں ورٹی بریٹس اور ارتھر و پوڈز کی تقسیم بھی بڑی اھم تھی ۔ اول الذکر کا نقطۂ کمال انسان ھے اور ثانی الذکر میں چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں وغیرہ شامل ھیں ۔ عقل اور جبلت کہیں الگ الگ کام کرنے لگیں اور کہیں آپس میں مل جل کر اور ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ و پیوستہ ھوکر۔ یہ دونوں شعوری عمل کے دو مختلف ڈھنگ ھیں ۔ دونوں میں سے کسی کا مقصد نظری علم نہیں بلکہ ایسا علم و ادراک حاصل کرنا ھے جو زندگی کے تابع، ادراک کے کام آنےوالا ھو تاکہ زندگی مادے پر تصرف حاصل کرے جو اس کی راہ میں رکاوٹ بھی ھے اور مد و معاون بھی ۔"

جب ھم اندرونی طور پر زندگی پر غور و فکر کرتے ھیں تو وہ دوران کی کیفیت ھے جس میں ماضی حافظے میں موجود رھتا ھے اور قوت ارادی کے بل بوتے پر وہ مستقبل کو چیرتا چلا جاتا ھے ۔ عقل مادے کا علم حاصِل کرتی ھے جب کہ وہ مکان (اسپیس) میں پھیلا ھوا ھو ۔ یہی سائنس کی ابتدا ھے ۔ یہ عقل کا سب سے بڑا کارنامہ ھے ۔ اس کی انتہائی کامیابی علم ھندسہ (جیومٹری) میں نظر آتی ھے، اس لئے کہ اس کا موضوع خالص مکان ھے ۔ منطق میں بھی اس کی کامیابی نمایاں ھے جو فکر کی ماھیئت کی تحقیق کرتی اور اسباب و علل کے ذریعے حقیقت تک پہنچتی ھے ۔ اس میں شبہ نہیں کہ عقل غیر منظم مادے کی تحقیق کے لئے نہایت موثر آلۂ کار ھے لیکن جب وہ زندگی کا علم حاصل کرنے کی کوشش کرتی ھے تو اس کی رسائی محدود ھوجاتی ھے اور اسے وجدانی علم کا سہارا لینا پڑتا ھے ۔

کیا انسان ارتقاء کا مقصد ھے ؟۔ سائنس کے ماھر کہتے ھیں کہ فطرت مقصد اور قدر سے بالکل ناآشنا ھے ۔ اس لئے انسان ارتقاء کا مقصد کیسے ھوسکتا ھے ۔ وہ جس مرتبے [illegible] ھے اس میں اتفاقات، جدوجہد، بعض خاص میلانات کا قوت پاجانا، یہ سب

شامل ہیں۔ مادے نے زندگی کی راہ میں رکاوٹیں ڈالیں لیکن اس کے ساتھ یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ اس نے انسان کے آگے بڑھنے کا راستہ بھی صاف کیا۔ مادے کے بطن میں آزادی کا جوہر زندگی کی بدولت داخل ہوا۔ کبھی ایسا بھی ہوا کہ زندگی بلندیوں کی طرف جانا چاہتی ہے اور مادہ اسے نیچے کی طرف کھینچتا ہے۔ لیکن مادہ اسے ہمیشہ کے لئے اوپر جانے سے نہیں روک سکتا۔ روحانیت مادے کو بھی جو زندگی سے چمٹا رہتا ہے، اپنے ساتھ اوپر لے جاتی ہے اور اس کی کثافتوں کو دور کرکے اس میں لطافت پیدا کردیتی ہے۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مادی اشیاء قائم و دائم ہیں۔ زمان ان میں میکانکی تعلق قائم کرتا ہے۔ لیکن زندگی کو میکانکی تعلقات سے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ زندگی میں عالم بند نہیں کھلا ہوا ہے۔ ماضی غائب نہیں ہوا بلکہ حال میں موجود اور مستقبل کی تعمیر میں حصہ‌دار ہے۔ اگر زندگی کے عقل اور میکانکی تصور کو مطلق نہ سمجھا جائے تو انسانی عمل میں اختیار کی کارفرمائی ممکن ہے اور وہ جبر کی زنجیروں سے آزاد ہوسکتا ہے۔ اگر انسانی اختیار کو مانا جائے تو اس کے ساتھ یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ ہماری فطرت مادی نہیں، روحانی ہے۔ زندگی بنے بنائے عالم میں ذرات کا میکانکی نظم و ضبط نہیں بلکہ اس میں تخلیقی عمل کی گنجائش ہے۔ ارتقاء کی دوڑ میں جو جاندار ہم سے پیچھے رہ گئے ان میں اور ہم میں زیادہ فرق نہیں اس لئے کہ ان میں بھی آزادی اور اختیار محدود طور پر ملتا ہے۔ انسان کو اسی آزادی اور اختیار نے ترقی کے زینے تک پہنچایا۔ آزادی اس کے ضمیر میں ودیعت ہے۔ جوش حیات اسی کا کرشمہ ہے۔ اسی سے اس کے شعور کو وسعت نصیب ہوئی۔ وہی خیر اور علم دونوں کا ماخذ ہے۔ لیکن اگر ہم ذہن اور روح کی آزادی کے قائل ہوں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ مادے کا وجود ہی نہیں رہا۔ مادہ اور روح دونوں اپنی اپنی جگہ پر حقائق ہیں جنہیں ماننا چاہئے۔ فہم عامہ یہ تسلیم کرتی ہے کہ عالم اس سے پہلے بھی تھا جب کہ اس کا ادراک کرنے والے ذہن موجود نہ تھے۔ ذہن کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عالم کے متعلق آزادی سے تصورات قائم کرتا ہے۔ بغیر مادی محرک کے بھی ذہن تصورات قائم کرسکتا ہے اور ایسے قوانین بنا سکتا ہے جن کا عالم کے مظاہر پر اطلاق ہوسکے۔

دراصل مادے اور روح میں جو فرق ہے وہ ان کے عمل کی حد سے ہے۔ حقیقت میں محدود نہیں بلکہ اس میں توانائی کا خزانہ پوشیدہ ہے جو متحرک ہے۔ آئن اسٹائن

نے مادے کے جمود کے نظریے پر کاری ضرب لگائی - سے نیوٹن نے اپنے "قانون تعلیلیہ" میں پیش کیا تھا اور جو بیسویں صدی تک مسلم چلا آرہا تھا - مادے اور روح میں یکسانیت تو نہیں لیکن وحدت ہے - ان کی دوئی علمی طور پر دور ہونا ضروری ہے تاکہ تمدنی زندگی میں بھی یہ دور ہوجائے - یہ نہ ہوکہ ایک جماعت دولت سمیٹنے اور عیش اڑانے کو زندگی کا مقصد قرار دے اور دوسری محض عبادت کو - یہ بھی نہ ہو کہ دنیاوی اور دینی کام ایک دوسرے سے بےتعلق رہیں، معیشت و اخلاق ایک دوسرے سے بےنیاز ہوجائیں - دیکارت کی دوئی کی وجہ سے ذہن نے مادیت کا رنگ اختیار کرلیا جس کی وجہ سے وہ فطرت سے دور جاپڑا - دیکارت نے ذہن پر ریاضی طاری کردی، کانٹ نے حیاتیات اور طبیعیات لادنے کی کوشش کی - ہیگل نے دونوں کا امتزاج کیا جس کا اظہار بعد میں بگڑی ہوئی شکل میں کمیونزم کی صورت میں ہوا - ذہن کا وجود مادے کی آلائش میں آلودہ ہوگیا - حیاتیاتی ارتقاء کا دعویٰ کرنے والے مفکروں کے یہاں بھی ذہن مادے کی تخلیق ہے - اگرچہ ان میں سے بعض کے یہاں ذہن محض خارجی تماشائی کی حیثیت نہیں رکھتا - مثلاً ڈیوی کے یہاں موضوع اور معروض ایک دوسرے میں گتھے ہوئے ہیں - ذہن اور جسم کی دوئی باقی نہیں رہی لیکن جب وہ ذہن کے حیاتیاتی وجود کو تسلیم کرتا ہے تو اس کی آزادی پر زد پڑتی ہے - اس میں اس کا نقطۂ نظر خالص مادی ہوجاتا ہے -

غیر ذی روح جمادات میں اندرونی محرک سے کسی شئے کا ظہور نہیں ہوتا - ہاں، ایک شئے کا اثر دوسرے پر پڑتا ہے - آگ سے آگ پیدا ہوتی ہے - خارجی شئے آگ کی صفت اور صورت اختیار کرلیتی ہے- مادیات کی دنیا میں ہمارے عمل سے یا تو کسی شئے میں اضافہ ہوتا ہے یا امتزاج یا تقسیم- بڑھئی لکڑی کو آرے سے چیر کر تختے بناتا ہے - انہیں ملاکر افادی نوعیت کی اشیاء تیار کرتا ہے - میز، کرسی، کھڑکیاں، دروازے - اس کے اس عمل سے مقدار میں تبدیلی ہوتی ہے - ایک مادی شئے سے دوسری مادی شئے پیدا ہوتی ہے - ایک منزل اور اوپر آئیں تو نباتات کی دنیا میں اندرونی عمل سے نتائج کا ظہور ہوتا ہے لیکن بالآخر جو چیز ظہور میں آتی ہے وہ خود درخت کا جزو بن جاتی ہے- کلی شاخ میں سے نکلتی ہے، پھول بنتی ہے اور پھر پھل کی شکل میں نمودار ہوتی ہے جو شاخ سے علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہے، چاہے اس سے متحد ہی کیوں نہ رہے- پھل پک کر درخت سے بالکل جدا ہوجاتا ہے، زمین پر گر کر دوسرے درختوں کا سلسلہ

اپنے بیج سے بہم پہنچاتا ہے ۔ اس کے برخلاف انسان کی ذہنی زندگی کا مقام اس سے بہت بلند ہے ۔ اس کا ظہور اندرونی تقاضے سے ہوتا ہے اور اس کی تکمیل بھی اندرونی ہے ۔ خارجی موثرات انسان کی حس پر اثرانداز ہوکر تخیل اور حافظے کا جز بن جاتے ہیں جو نہایت ہی اندرونی کیفیت ہے ۔ اس اندرونی زندگی میں عقل و وجدان سب سے اونچے مرتبے پر ہیں ۔ شعور ذات میں اندرونی کیفیت نمایاں ہے ۔ اس سے کسی غیر کی تخلیق نہیں ہوتی ۔ عقل اپنا موضوع بھی ہوتی ہے اور معروض بھی۔ نباتات میں غیریت جتنی بڑھتی ہے اتنی ہی وہ اور زیادہ نمایاں ہوتی جاتی ہے ۔ انسان میں توجہ اور علم سے غیریت کی تسخیر ہوتی ہے ۔ کروڑوں ستارے ہیں جو ہماری توجہ کا جز بن کر ہمارے ذہن میں سماوی وحدت بن جاتے ہیں۔ اجرام فلکی کی غیریت ذہن میں آکر علمی وحدت کی شکل میں جلوہ‌گر ہوتی ہے ۔ ہم حقیقت کو ذہن کا جز بناکر لطف‌اندوز ہونا جانتے ہیں ۔ جب ہم کوئی اچھی کہانی پڑھتے ہیں تو خود اس کے ہیرو بن جاتے ہیں، جب عاشقانہ شعر پڑھتے ہیں تو عشق کی کیفیت اپنے اوپر طاری کرلیتے ہیں۔ در اصل علم کے حصول کا یہ مطلب ہے کہ ہم اپنے وجود کو ایک نیا اور مکمل وجود بنائیں ۔ علم کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ وجود کی تکمیل نہ ہو۔ کسی شئے پر دسترس کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ ہم اس پر غیر مادی دسترس رکھیں ۔ علم کی یہی تعریف ہے ۔ علم میں موضوع اور معروض ایک ہوجاتے ہیں۔ چونکہ خدا کا علم اور وجود ایک ہے اس لئے اس کا علم مکمل ہے ۔ انسان علم کا امیدوار ہوسکتا ہے ۔ زندگی کی حقیقت لامحدود ہے اور انسان کا علم محدود ہے ۔ اسکی اندرونی فطرت کی آواز ہے «ربِ زدنی علما» (اے میرے رب میرے علم میں زیادتی کر) ۔ انسان کا علم ہمیشہ نامکمل اور غیر جامع رہےگا لیکن باوجود اس کے وہ برابر اس کے ذریعے سے اپنے وجود کی تکمیل کرتا رہےگا ۔ اگر علم اور عقیدت مل جائیں تو ان کی قوت بےپناہ ہو جاتی ہے ۔ ان کی بدولت انسان اسباب و علل کے عالم سے ماوراء جاسکتا ہے جسکی نسبت‌قران کریم میں اشارہ ہے «یمعشرالجن‌والانس‌ان استطعتم ان تنفذوا من اقطارالسموت و الارض فانفذوا، لا تنفذون الابسلطان» (اے جنوں اور انسانوں کے گروہ اگر تم سے ہو سکے تو آسمانوں اور زمینوں کے کناروں کے پرے نکل جاؤ لیکن تم نہیں نکل سکتے بغیر قوت کے) ۔ یہ قوت محرکہ ارتقائے حیات کی ضامن رہی ہے ۔ اسی کی مدد سے انسانی ذہن عالم محسوس کے پرے جا سکتا اور اس پر تصرف حاصل کرکے خود اپنی تقدیر کی

تشکیل کر سکتا ہے ۔ بغیر اس کی مدد کے انسان فضیلت کے اس اعلی مرتبہ پر نہ پہنچتا جس پر آج ہم اسے دیکھ رہے ہیں ۔

ارتقاء سے بڑھ کر ذات باری کی تخلیقی قوت کا مظہر اور کوئی نہیں ۔ «نفخت فیہ من روحی» کے قرآنی ارشاد کے بموجب انسان کو بھی تخلیقی صلاحیت سے نوازا گیا ہے ۔ حیاتیاتی ارتقاء سے صاف ظاہر ہے کہ انسانی اقدار کائنات کے نظام میں اپنا مقام رکھتی ہیں ۔ کروڑوں برس کی مدت میں جب سے کہ زندگی کا وجود ملتا ہے کائنات کی تکوینی قوتوں کا عمل اس طور پر رہا ہے کہ اس میں اور مقاصد و اقدار میں موافقت رہے ۔ انسان کو جس سمت میں آگے بڑھنا چاھئیے تھا اسی طرف زندگی کا رخ رہا ہے جسے محض اتفاق نہیں کہہ سکتے ۔ ارتقائی رفتار اندھادھند نہیں رہی بلکہ اس میں کسی کی رہبری کی نشاندھی ملتی ہے ۔

حیاتیات کے ماہروں میں یہ بات معرض بحث میں رہی ہے کہ جسم نامی کی توجیہ و تفہیم صرف کیمیاوی اور طبیعی حوادث سے کی جائے یا کہ زندگی کوئی نیا اور الگ مظہر ہے جو اپنے اندر اپنا اُصول پوشیدہ رکھتا ہے ۔ انسانی ذہن صرف حیانیاتی مظہر ہے یا اس سے کسی نئے اُصول کا اشارہ ملتا ہے ؟ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ زندگی جن حالات میں عالم میں نمودار ہوئی وہ اس کے نشو و نما کے لئے نہایت موزوں تھے جیسے کہ اسی کی خاطر وجود میں آئے ہوں ۔ زندگی کو سب سے زیادہ پانی اور کاربن ڈائکسائڈ کی ضرورت تھی جو زمین پر افراط سے موجود تھے ۔ ھائڈروجن اور اکسیجن پانی کے اجزا ہیں اور کاربن اور اکسیجن سے ملکر کاربن ڈائکسائڈ بنتی ہے جن کی زمین میں کمی نہ تھی۔ یہی اشیاء زندگی کے لئے سب سے زیادہ ضروری تھیں۔ سوائے زمین کے غالباً اور کسی سیارے پر زندگی کا نشو و نما ممکن نہیں تھا ۔ چاند ہماری زمین ہی کا ٹکڑا ہے لیکن ہوا اور پانی کی غیرموجودگی کے باعث حیات کے نشو و نما کے لئے موزوں نہیں ۔ مریخ میں آکسیجن موجود نہیں ۔ وہاں بھی زندگی کی یہ شکل جس سے ہم واقف ہیں، نہیں پنپ سکتی تھی باوجود اس امر کے کہ وہاں موسموں کا تغیر و تبدل ملتا ہے ۔ اسی طرح مشتری اور دوسرے سیاروں میں زندگی کے پنپنے کے اسباب نہیں ملتے ۔ پھر یہ سوال قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے کہ کیا زندگی کی نمود سے طبیعی عالم میں صرف اتنا ہوا کہ توانائی کی نئی تنظیم وجود میں آگئی یا یہ کہ زندگی کسی ایسے اُصول کو ظاہر کرتی ہے جسے جواہر اور سالمات میں تحلیل کرنا ممکن نہیں ؟ کیا زندگی

کی نمود کسی مقصد یا منصوبے کے تحت ہوئی یا یہ کہ وہ محض اتفاقیہ حالات کا نتیجہ تھی ؟ اس مسئلے پر حیاتیات کے ماہروں میں بڑی بحثیں ہوئی ہیں اور آج بھی ان کا سلسلہ جاری ہے - بعض ماہروں کے نزدیک یہ بات ماننا دشوار ہے کہ زندگی کی نمود محض طبیعی اتفاقات سے ہوگئی ہو - جسم نامی میں مادے اور توانائی کی مخصوص ترکیب اور ان کے خواص کو محض اتفاقات سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا - وہ کہتے ہیں کہ زندگی کے میکانکی تعلق کو تسلیم کرنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی نمود کو اتفاقات پر محمول کیا جائے - فطرت کے مظاہر میکانکی تعلقات پر مبنی ہوتے ہوئے بھی کسی منصوبے کے تحت ہو سکتے ہیں - ان دونوں باتوں میں تضاد نہیں ہے - زمان و مکان میں طبیعی اور حیاتیاتی طور پر ارتقاء کا عمل ہوتا ہے - لیکن یہ محض اتفاقی طور پر الگ الگ ٹکڑوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کی تہ میں ایک مسلسل داستان ہے -

جسم نامی میں کیمیاوی اجزا کی ترتیب اور ان کا باہمی تعلق اس سے مختلف ہوتا ہے جو فطرت میں پایا جاتا ہے - جسم نامی میں آکر مردہ مادے میں زندگی کی لہر دوڑ جاتی ہے اور اس کا عام رویہ مادے کا سا نہیں رہتا - خلئے (سیلز) خود اپنی تنظیم کرتے ہیں - کیمیاوی اجزا جس نظم و ضبط کے ساتھ جسم نامی میں عمل کرتے ہیں اس کی مثال فطرت میں نہیں ملتی - کیمیاوی اور طبیعی اثرات حیات میں موجود رہتے ہیں اس سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا لیکن اس کے علاوہ بھی اس میں ایسے انداز ملتے ہیں جن سے فطرت نابلد ہے - خلئے (سیلز) مادی ذرات سے مختلف طور پر متحرک توازن قائم رکھتے ہیں اور ماحول سے برابر خود بخود مطابقت کرتے رہتے ہیں - ان خلیوں کے علیحدہ علیحدہ نظام ہوتے ہیں جن کی وہ خود بخود تخلیق کرتے ہیں - ان کے تعاون اور توازن سے زندگی کو فروغ نصیب ہوتا ہے -

اس عہد کے مشہور ماہرین حیاتیات میں شیرنگٹن اور ہالڈین کا خیال ہے کہ زندگی کی توجیہ میں میکانکی عمل کو نظر انداز تو نہیں کیا جاسکتا لیکن اس سے مکمل تعبیر نہیں ہوتی اور بات تشنہ رہ جاتی ہے - ہالڈین کے نزدیک زندگی کو صرف طبیعی اور کیمیاوی اجزا کے ذریعے سے نہیں سمجھا جا سکتا - ہر ذی حیات میں اندرونی وحدت پائی جاتی ہے جو اس کو ماحول کے مقابلے میں برقرار اور توالد و تناسل کے ذریعے باقی رکھتی ہے - طبیعیات کی رو سے زندگی کا یہ عمل معجزے سے کم نہیں - شیرنگٹن کا دعوی ہے کہ کوئی ایسا وسیلہ یا ذہن ہے جس نے ضروری اسباب فراہم کرکے طبیعی عالم کو

اس غرض کے لئے تیار کیا کہ زندگی اس میں نشو و نما پا سکے۔ اُسی نے زندگی کو ایسی راہ پر ڈالا کہ وہ اپنے ارتقاء میں مقاصد و اقدار کو فروغ دینے کا موجب بنے۔ یہ مقاصد آج بھی انسانیت کو اسی طرح عزیز ہیں جس طرح کہ کسی نہ کسی شکل میں ارتقاء کی بالکل ابتدائی حالت میں تھے۔ شیرنگٹن نے ایک جگہ کہا ہے کہ فطرت کا سب سے زیادہ اہم منصوبہ یہ تھا کہ ذہن وجود میں آجائے جو اُس کا رازدار بن سکے۔ یہی ذہن جسم کی مادی زندگی میں کس قدر اعلیٰ اور لطیف قسم کا ربط و نظم قائم رکھتا ہے۔ بعد میں ارتقائے حیات نے جو انقلابی قدم اُٹھائے، ان کی وجہ ممکن ہے کہ ایک حد تک خارجی حالات رہے ہوں۔ لیکن ان کی اصلی وجہ ذہنی اور روحانی عمل تھا جو بلند تر زندگی کی طرف اُبھرتا گیا۔ اس ارتقائی سفر میں روح حیات نے قالب کی برابر تشکیل کی جیسا کہ مولانا روم نے فرمایا ہے:

بادہ از ما مست شد نے ما ازو
قالب از ما مست شد نے ما ازو[1]

۱ - دسویں صدی عیسوی میں اخوان الصفا نے ارسطو کے خیالات اور نو افلاطونی تعلیمات کا جو امتزاج پیش کیا تھا اس میں ارتقائی تصورات ملتے ہیں۔ ابن مسکویہ نے جو خلیفۂ مامون کا استاد اور مشہور اعتزالی گذرا ہے، ارتقائی فکر کو باقاعدہ پیش کیا اور جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان کے مختلف مدارج کو واضح کیا۔ اس نے اس طرف بھی توجہ دلائی کہ انسان کا ارتقاء حیوانات سے ہوا ہے یہ کہنا درست ہوگا کہ ابن مسکویہ دنیا میں سب سے پہلا باقاعدہ ارتقائی مفکر ہوا ہے۔ جلال الدین رومی نے انہیں ارتقائی خیالات کو اپنی مثنوی میں پیش کیا ہے۔ انہیں بھی ہم ارتقائے حیات کے مبلغوں میں کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ «مثنوی معنوی» کے ذریعے یہ خیالات تمام اسلامی دنیا میں پھیل گئے۔ چونکہ مولانا روم کی زندگی تقدس و تصوف سے وابستہ رہی اس لئے ان خیالات پر اعتراض نہیں کیا گیا اور انہیں مقبولیت حاصل ہوئی۔

لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو قرآن کریم بھی اصول ارتقا کے خلاف نہیں ہے بلکہ اس کی تائید کرتا ہے۔ ربوبیت میں یہ تصور شامل ہے کہ کسی شئے کو ادنیٰ حالت سے اعلیٰ مرتبہ پر تربیت کے ذریعے پہنچایا جائے۔ «الله خالق کل شیء وھو علیٰ کل شیء وکیل» (خدا سب اشیاء کا پیدا کرنے والا اور ہر شے کا کارساز ہے)۔ تخلیق کی ابتدا پست حالت میں ہوتی ہے پھر وہ تربیت کے ذریعے عروج و کمال حاصل کرتی ہے۔ «لترکبن طبقاً عن طبق فما لھم لا یومنون» (تم ایک مقام سے دوسرے مقام پر ترقی کروگے۔ پھر لوگ ایمان کیوں نہیں لاتے) اسی مضمون کا مولانا روم نے اس طرح ترجمہ کیا ہے:

نردبانہا نیست پنہاں در جہاں — پایہ پایہ تا عنان آسماں
ہر گروہ را نردبانے دیگر است — ہر روش را آسمانے دیگر است

ان اشعار میں ارتقائی فکر صاف ظاہر ہے، اور یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ خیالات انیسویں صدی کے کسی مفکر کے ہیں۔

آمدہ اول با قلیم جماد — از جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد — و ز جمادی یاد ناورد از نبرد
و ز نباتی چون بحیوانی اوفتاد — نامدش حال نباتی ہیچ یاد
باز از حیواں سوی انسانیش — میکشد آن خالقے کہ دانیش

زندگی کی مقصدکوشی ارتقاء کی ضامن رهی هے، چاهیے یه غیر شعوری اور جبلی طور پر هی کیوں نه هو ۔ انسانیت کی سطح سے نیچے یه غیر شعوری اور جبلی رهی هے اور انسانیت کی بلند سطح پر پهنچنے کے بعد شعور و ارادے کی کارفرمائی نمایاں هوئی ۔ اس مقصدکوشی کی یه خصوصیت هے که انسان نے اپنے تجربے سے ماوراء حقائق

همچنیں ز اقلیم تا اقلیم رفت   تا شد اکنون عاقل و دانه و زفت
عقلهائی اوایئش یاد نیست   هم ازیں عقلش تحول کرد نیست
تا رهد زیں عقل پر حرص و طلب   تا هزاراں عقل بیند بوالعجب   (دفتر چهارم)

دوسری جگه مولانا روم فرماتی هیں که مجهه پر مختلف اموات طاری هوئیں لیکن زندگی کا دهارا پهر بهی برقرار رها اسان سی فرشته بن کر پهر میں وه هوجاؤں گا جو تخیل سی پرو هی ۔

از جمادی مردم و نامی شوم   وز نما مردم بحیواں سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم   پس چه تر سم کی ز مردن کم شوم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر   تا بر آرم از ملائک بال وپر
بار دیگر از ملک قربان شوم   انچه اندر وهم ناید آں شوم   (دفتر سوم)

تخلیق آدم کی سلسلی میں مولانا روم نی ایک جگه لکها هی که سنت الهیٰ تدریج هی ۔

زانکه تدریج از سنتهائی شهٔ‌است

آدم کی صورت گری هزار ها سال میں هوئی ۔ اس مدت میں هر روز ایک هزار سال کی برابر تها ۔

زیں بحر تا آن بحر سالی هزار

قرآن مین بهی هی که ذات باری کی طرف ملائکه اور روح کا عروج مدتوں میں هوتا هی ۔ ایک روز پچاس هزار سال کا هوتا هی ۔ « تعرج الملئکة و الروح الیه فی یوم کان مقداره خمسین الف سنة » ۔ ملائکه کی ارتقاء اور عروج سی مراد ، فطرت کی مخفی صلاحیتوں اور قوانین کا ارتقاأ اور تکمیل هی اور روح سی حیات مراد هی ۔ قران کا یه تصور که حیات کی تخلیق کیچڑ میں هوئی جدید سائنس کی رو سی صحیح هی ۔ تدریجی ارتقائی عمل ان آیات میں بیان کیاگیا هی ۔ « الذی احسن کل شئی خلقه، و بداخلق الانسان من طین ، ثم جعل نسله من سللة من ماء مهین ثم سواه و نفخ فیه من روحی ثم جعل لکم السمع والابصار و الافئده قلیلاً ما تشکرون» (وه ذات پاک هی جس نی هر چیز کو بهترین حالت میں پیدا کیا اور جس نی انسان کو کیچڑ سی بنایا ۔ پهر ایک ذلیل پانی کی نچوڑ سی اس کی نسل جاری کی ۔ پهر اسی مکمل کیا اور اس میں اپنی روح پهونک دی ۔ اور تمهاری لئی کان ، آنکهیں اور دل جیسی اعضا بنائی ۔ تم بهت کم شکر کرتی هو) ۔ جو چیز هی وه اپنی جگه مکمل هی ، کهیں کوئی نقص یا فتور نهیں ۔ « ماتریٰ فی خلق الرحمن من تفاوت» (کیا تو الله کی مخلوق میں کهیں کوئی ناهمواری دیکهتا هی)۔

مولانا روم نی ارتقاأ کا محرک عشق کو ٹهرایا هی جو کشان کشان حیات کو بلندیوں پر لیجاتا هی ۔ یه تخلیقی ذوق وجدان هی جو پر اسرار طریقی سی انسانی شخصیت کو لازوال بنا دیتا هی ۔

عشق بحری آسمان بر وی کفی   چون زلیخا در هوائی یوسفی
دور گردوں‌ها ز موج عشق داں   چون نبودی عشق بفسردی جهاں
کی جمادی محو گشتی در نبات   کی فدای روح گشتی نامیات
روح کی گشتی فدای آن دمی   کز نسیمش حامله شد مریمی
گر نبودی عشق هستی کی بدی   کی زدی بان‌بری و تو کی شدی
کاشکی هستی زبانی داشتی   تاز هستاں پرده‌ها برداشتی
هرچه گوئی ای دم هستی ازاں   پرده دیگر بروبستی بداں   (دفتر پنجم)

کو تسلیم کیا اور ان کے لئے اسباب وآلات فراہم کئے - انسانی تاریخ اسی سعی و جہد سے عبارت ہے - یہ زندگی کی ارتقائی داستان ہے - یہ ہوسکتا ہے کہ اس سفر میں

مولانا روم کو زندگی کی مخفی امکانات پر ایقان تھا - وہ مقاصد آفرینی کی ذریعی اپنی خوشگفتی‌یافتہ امیدوں کو پورا کرنی کی متمنی تھی چنانچہ وہ چراغ لیکر فطرت کی تاریکیوں میں زندگی کی کمال کو ڈھونڈھنی نکلتی ہیں اور کہتی جاتی ہیں کہ جو چیز کبھی نہ ملی ہم اسی کو تلاش کرتی ہیں -

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شہر   کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زین همرہان سست عناصر دلم گرفت   شیرخدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم که یافت می نشود جستہ ایم ما   گفت آنکه یافت می نشود آنم آرزوست

تمام سامی مذاہب میں مخصوص تخلیق کا نظریہ رائج رہا ہی - اسلام نی بھی یہودیت اور مسیحیت کی طرح اسی کو پیش کیا لیکن اس فرق کی ساتھ کہ آدم کو دنیا میں نائب حق بنایا گیا - علم خداوندی میں یہ بات تھی کہ آدم دنیا ہی میں رہ کر اپنی صلاحیتوں کو بروی کار لاسکتی ہیں - وہ دنیا کی لئی نائب حق بنائی گئی تھی نہ کہ جنت کی لئی - آدم کی تخلیق ایسا واقعہ نہیں کہی جاسکتی کہ جو گذر گیا ہو بلکہ وہ متواتر ہوتی رہنی کی کیفیت ہی - اس کی تخلیق کرنی والا محض تماشایی نہیں کہ اس نی ایک کام تکمیل کو پہونچا دیا اور پھر وہاں سی ہٹ گیا - اسکی برخلاف ذات باری کی تخلیق انسان برابر جاری ہی - آدم کا تصور دراصل انسانیت کی اس ابتدائی دور سی عبارت ہی جب کہ اس میں شعور ذات اور شعور خیر پیدا نہیں ہوا تھا اور اس نی اپنی ارادی اور علم کی قوت کا استعمال نہیں سیکھا تھا - اب انسان ایک با اختیار ہستی بن گیا یعنی یہ کہ حیوانیت کی دائری سی نکل کر انسانیت کی دائری میں داخل ہوگیا - اس میں آگہی، علم اور عقیدت کی صلاحیت پیدا ہوگئی - اب وہ اپنی تخلیقی عمل سی زندگی کی امکانوں کو اجاگر کرنی لگا اور انفس و آفاق کو اپنی منشاء کی مطابق ڈھالنی لگا - اس طرح تخلیق آدم کا نظریہ ارتقاء کی خلاف ہونی کی بجائی اس کی ایک منزل قرار دیا جا سکتا ہی جو خالق ارتقاء کی منصوبی کی مطابق تھی اور جس کی ذریعی زندگی مقاصد و اقدار کی حصول میں بہ نسبت پیشتر کی زیادہ سر گرم کار ہوگئی -

«وعلم آدم الاسما کلها» (اور سکھادئی آدم کو سب چیزوں کی نام) اشیاء کی خواص کا علم حاصل کرنی کی لئی نام جاننا پہلا قدم ہی - یہاں زندگی کی اس سطح کی طرف اشارہ ہی جب کہ انسان نی ایک آزاد ایغو کا مالک ہونی کی علاوہ حقائق اشیاء کا علم حاصل کیا تاکہ ان پر تصرف حاصل کر کی انہیں اپنی لئی مفید مطلب بنای - اس طرح علم حاصل کرنی کی صلاحیت اور اختیار اور ارادی کی آزادی انسانی فضیلت کا طرۂ امتیاز قرار پائی جس سی کائنات ہستی کی دوسری وجود محروم تھی - اخلاقی شعور سی انسانی آزادی کی تکمیل ہوئی اور اخلاقی قانون اس کی وجود کا قانون بن گیا - انسان نی پہلی مرتبہ محسوس کیا کہ جس طرح خارجی اشیاء میں خواص ہیں اسی طرح اس کی عمل کی بھی خواص ہیں - اس کا عمل صرف اسی کی ذات تک ہی محدود نہیں بلکہ دوسری بھی اس سی متاثر ہوتی ہیں - ذمہ‌داری کی اس احساس پر تمدنی زندگی کی بنا پڑی اور علائق کی دنیا میں چہل پہل پیدا ہوئی -

آیۂ کریمہ «انا عرضنا الامانة علی‌السموات والارض و الجبال فأبین ان تحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً» (ہم نی آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کو امانت پیش کی، سب نی اسی کی اٹھانی سی انکار کیا اور ڈر گئی - انسان نی اٹھا لیا، بیشک وہ ظالم اور جاہل ہی -) جس امانت کا بوجھ آسمانوں اور زمین نی اٹھانی سی انکار کیا وہ علم و عدل کی ذمہ‌داری تھی - علم الہی میں یہ بات تھی کہ انسان اگر چہ ظالم اور جاہل ہی لیکن اس میں عدل اور علم کی پوری صلاحیتیں موجود ہیں جو تمدن کی قیام کی لئی ضروری ہیں - ویسی انسان میں اور بھی دوسری کوتاہیاں موجود تھیں لیکن ان کا ذکر نہیں کیا گیا - خاص طور پر ظلم اور جہل کا ذکر کیا گیا - چونکہ انسان میں ان کوتاہیوں کو دور کرنی اور عدل و علم کی امکانات موجود تھی اس لئی ان دونوں کوتاہیوں کو خاص طور پر اجاگر کیا گیا کہ بغیر ان کی تمدنی زندگی محال تھی - یہ بات بھی علم الہی میں تھی کہ انسان بغیر تمدن کی اپنی انسانیت کو پوری طرح نہیں ابھار سکتا - آزادی، صداقت اور اخلاق سب تمدن ہی کی سائی میں پنپ سکتی ہیں -

زندگی ہمیشہ خط مستقیم کی طرح اوپر کی طرف نہ گئی ہو، بلکہ خط منحنی کی طرح کبھی آگے اور کبھی پیچھے قدم ڈگمگاتی ہوئی آگے بڑھی ہو - لیکن کچھ نہ کچھ آگے ضرور بڑھی ہے - انسان ہمیشہ سے جب سے کہ اس کو شعور ذات کی دولت ملی اور اس نے انسانیت کا جامہ زیب تن کیا، خوب سے خوب ترکی تلاش میں سرگرداں رہا ہے - اس کے سفر کی جو منزلیں طے ہوچکیں وہ طے ہوچکیں - اب وہ پیچھے کی طرف نہیں لوٹ سکتا بلکہ اسکا قدم آگے کی طرف ہی بڑھیگا - یہ ارتقاء کا رجحان جو اس کی فطرت میں خالق ارتقاء کی کارسازی نے پیدا کیا، اس بات کا صاف پتہ دیتا ہے کہ انسان کے لئے کوئی منزل کافی بالذات نہیں بلکہ آگے آنے والی منزل کے لئے نشان راہ ہے - ہر زمانے میں انسان کے لئے کوئی نہ کوئی مادی یا اخلاقی چیلنج رہا ہے جس سے نبٹنے کے لئے اس نے اپنے ذہن اور روح کی ساری قوتوں کو صرف کیا تاکہ وہ اپنی ذات سے ماوراء ہوکر نئے نئے احوال کی تخلیق کرسکے - اگر ایسا نہ ہوتا اور زندگی فطری چکر کی پابند ہوتی، جیسا کہ ارسطو کا خیال تھا تو انسان عالم تکوین کے دائمی مذاق کا تختۂ مشق بن جاتا اور وہ وہاں نہ پہنچ سکتا جہاں آج ہم اس کو دیکھ رہے ہیں - انسان اپنے علم کے توسط سے اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لایا اور یہی علم اس کا طرۂ امتیاز ٹھہرا جس میں اس کی عقل و وجدان برابر کے شریک ہیں - انسان اگرچہ فطرت کا جز ہے لیکن اس کی پوری توجیہ فطرت کے ذریعے سے نہیں ہوسکتی - وہ معنی کا حامل ہے - ممکن ہے بعض اوقات یہ معنی مسخ ہوجائیں لیکن وہ گری ہوئی حالت میں بھی اپنی بلندیوں کی صاف طور پر نشاندھی کرتا ہے -

اس خیال میں کوئی صحت نظر نہیں آتی کہ انسان کی شعوری زندگی علیحدہ علیحدہ کیفیات پر مشتمل ہے جو دماغ میں بعض پراسرار کیمیاوی افعال کا نتیجہ ہوتی ہیں - باشعور زندگی نہ صرف یہ کہ اپنا شعور رکھتی ہے بلکہ خارجی ماحول کا بھی شعور رکھتی ہے جس کے تصرف میں قوت ارادی اپنی کارفرمائی کی جوہر دکھاتی ہے - شعور کا عالم موجود کا اعلیٰ نقطہ ہے - عالم جسم کا ہمیں شعور ہوتا ہے اجزا کی دنیا ہے - یہ اجزا اپنی جگہ پر خودمکتفی نہیں کہے جا سکتے - ہاں وہ ایک دوسرے کے ساتھ مادی لحاظ سے مربوط ہوتے ہیں - زمانی اور مکانی طور پر بھی مربوط ہوتے ہیں جیسے مادہ اور توانائی، جوہر اور عرض - ان میں ہم آہنگی اور توازن ملتا ہے - لیکن مادے کا وحدت و توازن جسم نامی کی وحدت و

توازن سے بالکل مختلف نوعیت رکھتا ہے ۔ مادی اجزا مربوط ہوتے ہوئے بھی کلیت سے عاری ہوتے ہیں جسکا مکمل نمونہ ہمیں جسم نامی میں ملتا ہے ۔ جسم کا زندہ خلیہ (سل) اس طور پر سرگرم عمل ہوتا ہے جیسے وہ کسی خاص مقصد کے حصول کے در پے ہو ۔ پھر اس دائمی عمل و حرکت کی حالت میں وہ اپنا اندرونی توازن برقرار رکھتا اور ماحول سے تعاون و تعامل کی حیرت انگیز مثال پیش کرتا ہے ۔ زندگی ماحول میں اور ماحول زندگی میں ایسے گتھے اور سموئے ہوئے ہوتے ہیں کہ گویا دونوں ایک دوسرے کے لئے بنے ہوں ۔ انسان اپنے آپ کو طبیعی فطرت سے آزاد اور بے نیاز کبھی بھی نہیں کرسکتا ۔ ہاں ، ایک حد تک اپنے علم و وجدان سے اس پر تصرف حاصل کر سکتا ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے زندگی جبر و اختیار کی دھوپ چھاؤں میں اپنی مقصدکوشی کی بدولت آگے بڑھتی رہی ہے اور اسی طرح آئندہ بھی بڑھتی رہے گی ۔ اس کی ترقی کی رفتار کا تعین اس کے علم سے ہوتا ہے جس کی ابتدا اور انتہا تحیر ہے ۔ عطار نے کیا خوب کہا ہے :

کاملے گفت است می باید بسے ۔ عقل و حکمت تا شود گویا کسے
باز باید عقل بے حد و شمار ۔ تا شود خاموش یک حکمت شمار

انسانی زندگی کے مکمل تجربے کی توجیہ بہت مشکل ہے ۔ جسم کے کسی ایک عضو کی نسبت سیکڑوں ماہروں کی مدت تک تحقیق کے بعد بھی ہماری معلومات سطحی رہتی ہیں، چہ جائیکہ زندگی اور اس کا بھرپور تجربہ ۔ یہ پہیلی بوجھنا آسان نہیں ۔ مختلف علوم و فنون کی مہارت کے علاوہ اگر کسی کے مشاہدے اور تجربے میں گہرائی بھی ہو تو ممکن ہے وہ کچھ حال معلوم کرسکے اور زندگی میں معنی تلاش کرسکے ۔ سائنس کی حیرت انگیز ترقی سے فطرت کے بہت سے رازہائے سربستہ کا ہمیں علم ہوا لیکن اس کی قوت اور کمزوری دونوں اس کی تخصیص میں پنہاں ہیں ۔ وہ کسی ایک جز پر اتنی زیادہ توجہ کرتی ہے کہ حقیقت کے دوسرے رخ تشنہ رہ جاتے ہیں ۔ زندگی کی حقیقت تجزیے کے علمی طریقے سے ہم نہیں سمجھ سکتے ۔ معنی کل میں ہوتے ہیں، نہ کہ جز میں ۔ زندگی کے معنی سمجھنے کے لئے فلسفی اور سائنٹسٹ دونوں کو باہیک دوسرے کا سہارا لینا چاہئے ۔ پھر جستجو کرنے والے کی ذہنی صفات اور اس کا انداز نظر بھی کم اہمیت نہیں رکھتے ۔ ضرور ہے کہ وہ صداقت سے محبت رکھتا

* ([illegible] انسانہ کہ ادب خوردۂ دل است (اقبال)

ہو، اس کی عقل «ادب خوردۂ دل[۱]» ہو، اس کا علم، عجز کے آگے جھکنے میں تامل نہ کرے، وہ اپنے تخیل کو جذبہ زدہ نہ ہونے دے اور نہ جذبے کو تخیل کی رو میں بہ جانے کی اجازت دے ۔ اس کی فکر میں جرأت ہو اور نظر میں پاک بینی ۔ اس کو یہ احساس ہو کہ اس کی عقل محدود قسم کا آلہ ہے ۔ اس کی رسائی مطلق حقیقت تک اس وقت ہوسکتی ہے جب کہ ذہن کسی ابدی لمحے میں ایک ہی وقت میں ہر قسم کے ممکن تجربوں کا ادراک کر سکے جو ممکن نہیں، اس لئے کہ انسانی ذہن محدود ہے ۔ مطلق حقیقت اور صداقت کا علم لامحدود ذات باری کے لئے ہے جو خالق زمان و مکان ہے ۔

انسان کی یہ خواہش ہے کہ اپنے وجود کا تحقق کرے تاکہ وہ یہ محسوس کرے کہ اس کی زندگی میں کچھ معنی ہیں ۔ اس کے خیال و عمل کا سب سے بڑا محرک یہ ہے کہ اس کے حقیقی وجود کی صداقت کا استقرار ہو جو اس کے مقدر سے عبارت ہے ۔ اپنے مقدر کی تشکیل و تکمیل میں انسان دوسرے انسانوں کی زندگی سے وابستہ و پیوستہ رہتا ہے ۔ عالم کے شعور کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ ہمیں خود اپنی ذات کا شعور ہوتا ہے ۔ عالم کے شعور میں ہمارا جو انداز نظر ہوتا ہے وہی خود اپنے اور دوسرے انسانوں کے متعلق بھی ہوتا ہے ۔ انسانی وجود کی تشکیل میں معاشری، معاشی اور ذہنی احوال کا اثر غیرمشتبہ ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کے سیل رواں میں کوئی بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ میں خود ہی اپنی ابتدا ہوں اور خود ہی اپنی انتہا ہوں ۔ یہ دعویٰ ذات باری کو زیب دیتا ہے ۔ « ھوالاول والآخر » ۔ جن حالات سے انسان کو سابقہ پڑتا ہے وہ دوسرے انسانوں کے عمل کا نتیجہ ہیں جو پہلے گزر چکے ہیں اور جو تاریخی فیصلے ان کے وجود کے باعث ظہورپذیر ہوئے ان میں اس پیڑی کے سب انسانوں کو شرکت کرنی پڑتی ہے، چاہے وہ چاہیں یا نہ چاہیں ۔ اس لئے یہ کہنا درست ہے کہ انسان اپنی معرفت تاریخ میں کرتا ہے نہ کہ فطرت میں۔

مختلف زمانوں میں انسانوں نے اپنے مقدر کی توجیہ و تعبیر الگ الگ طریقوں سے کی ہے ۔ جتنی تہذیبوں نے اب تک جنم لیا ہے اتنے ہی مختلف تصورات اس ضمن میں ملیں گے ۔ جدید تہذیب میں انسان کی تقدیر کا تعلق صرف اس دنیا سے ہے ۔ اس کا مقصود و منتہا یہ ہے کہ اپنی فطری اور عقلی صلاحیتوں کو مکمل طور پر ترقی دے اور تہذیب و تمدن کو مکمل سے مکمل تر بنائے ۔ اس کے علاوہ انسان کی اور کوئی تقدیر نہیں ۔ یہ

خیال نشاۃ ثانیہ کے بعد سے اہل مغرب کے دل و دماغ میں جاگزیں ہو گیا ہے کہ انسان کو اپنی تقدیر کو صرف اس دنیا سے وابستہ رکھنا چاہئے اور اس کی تشکیل خود اپنے ہاتھ سے کرنی چاہئے ۔ مذہب بھی اس بات کے خلاف نہیں ۔ قران کہتا ہے ۔ « ان اللہ لایغیر مابقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسہم » (خدا کسی جماعت کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنی حالت نہ بدلے) ۔ اگر انسان دنیا میں عدل و انصاف ، امن و آشتی اور صداقت و اخلاق کا دور دورہ دیکھنا چاہتا ہے تو اپنے حسن عمل سے ہی وہ ان مقاصد کو حاصل کرسکتا ہے ۔ اس کے لئے ضرورت ہے کہ وہ اپنے نفس میں مناسب تبدیلی پیدا کرے اور اپنی حقیقی ذمہ‌داری کو محسوس کرے ۔ انسان کی اصلی آزادی وہ ہے جس سے اسے نئی زندگی حاصل ہو اور اس کی روح کے اندرونی امکانوں کو اجاگر ہونے کا موقع ملے ۔

اصلی آزادی میں انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کو بروے کار آنے کا پورا موقع ملنا چاہئے کہ اس میں اس کی تقدیر پوشیدہ ہے ۔ اندرونی آزادی میں یقین کا یہ مطلب ہے کہ انسان ضمیر کی آواز پر لبیک کہتا ہے جو صداقت کی ضمانت ہے ۔ تخلیقی آزادی کا مقصد مذہبی نوعیت رکھتا ہے ۔ غالباً عقلی طورپر اسے ثابت کرنا مشکل ہے لیکن خود عقل یہ محسوس کرتی ہے کہ وہ اپنی آزادی اور صداقت کو اسی وقت برقرار رکھ سکتی ہے جب کہ وہ تخلیقی آزادی کی حقیقت کو تسلیم کرے ۔ اسی میں انسانی تقدیر اور تاریخ کی توجیہ و تعبیر تلاش کرنا چاہئے ۔ جدید تمدن کے بنیادی تصورات عقل کی فضیلت اور فطرت پر انسان کی برتری میں مضمر ہیں ۔ انہیں اسی وقت بروے کار لایا جاسکتا ہے جب کہ زندگی کے مخفی امکانات کی تخلیقی صلاحیتوں کو مانا جائے ۔ بغیر اس بات کو مانے ہوئے ذہن فطرت پر تصرف کیسے حاصل کرسکتا ہے ؟

جدید زمانے کا انسان مذہب سے چاہے کتنا بیزار کیوں نہ ہو ، غیر شعوری طور پر اس کے بعض بنیادی تصورات کو تسلیم کرتا ہے ۔ وہ آزادی ، اخلاقی ارادے اور محبت میں یقین رکھتا ہے ۔ آزادی کی اہمیت اور تاثیر کا جدید انسان کو جیسا احساس ہے ایسا پہلے کسی تہذیب میں نہیں رہا ۔ ارادی قوت اور ذہنی آزادی کے بغیر صداقت تک پہنچنا ممکن نہیں ۔ یہ تصورات فطرت میں کہاں ہیں ؟ ان کی نوعیت خالص روحانی ہے ۔ بلا شبہ موجودہ انسان نے اپنے علم و ادراک کی صلاحیت کو فطرت کے راز معلوم کرنے کے لئے وقف کر رکھا ہے اور وہ اس دنیا سے پرے کسی اور دنیا کو ماننے کے لئے تیار نہیں ۔ وہ صرف ان حقائق کو ماننا چاہتا ہے جو اس کے تجربے اور مشاہدے میں

آسکیں۔ یہ انداز فکر زندگی کے ہر شعبے پر چھا گیا ہے۔ فلسفہ ہو، آرٹ ہو، ادب ہو، معیشت ہو، اس کی پرچھائیاں ہر کہیں نظر آتی ہیں۔ حقیقت پسندی اور تجربیت کی ایک نئی دیو مالا بن گئی ہے۔ سیاسی تصورات اور نظریوں میں بھی اس کا رنگ نمایاں نظر آتا ہے۔ بعض جگہ یہ سیاسی دیو مالا مذہب کی جگہ براجمان ہے۔ جدید انسان مذہب سے انکار کے باوجود حقیقت حاضرہ سے غیر مطمئن ہے۔ وہ آزادی کے تصور میں جاکر پناہ ڈھونڈتا ہے جو مادی نہیں بلکہ روحانی تصور ہے۔

ثبوتیت (پوزیٹی وزم) میں صرف ان حقائق کو تسلیم کیا جاتا ہے جو ہمارے تجربے اور مشاہدے میں آسکیں اور جو واقعات کے مطابق ہوں۔ اس معیار پر دیکھا جائے تو جدید تہذیب کے بعض تصورات، جیسے آزادی اور شخصیت، بے معنی ہوجاتے ہیں۔ ان کو ماننا ماورائیت نہیں تو اور کیا ہے؟ انھیں ثبوتیت کے تحت کیسے لایا جاسکتا ہے؟ یہ عجیب بات ہے کہ جدید انسان ماورائیت سے جتنا بھاگنا چاہتا ہے، اتنی ہی کسی نہ کسی شکل میں وہ اس کے خیال و عمل میں در انداز ہے۔ اسی وجہ سے ہماری موجودہ تہذیب بڑے خلجان میں مبتلا ہے۔ وہ جس چیز سے گریزاں ہے وہی اس کے عمل کے لئے قوت محرکہ کا کام دے رہی ہے۔ جدید فکر کا یہ بھی ایک تضاد ہے کہ ایک طرف تو انسان کا وجود سائنس کی نظر میں بالکل حقیر ہوکر رہ گیا ہے اور دوسری طرف انسان اپنے آپ کو کافی بالذات سمجھ رہا ہے کہ وہ جو چاہے کرے، گویا کہ الٰہی اقتدار اسے حاصل ہوگیا ہے۔ اسے اپنی بندگی کا احساس نہیں رہا اور نہ وہ اپنے آپ کو کسی کے سامنے جوابدہ سمجھتا ہے۔ علم کے گھمنڈ میں وہ اپنا روحانی توازن کھو چکا ہے۔ اپنے اس روحانی نراجیت کا نتیجہ سوائے عمل کی بے راہ روی اور بے توفیقی کے کیا ہوسکتا ہے؟ انسان کی فضیلت اسی میں ہے کہ وہ کائنات میں اپنا صحیح مقام پہچانے۔ اکبر الہ آبادی نے مزاحیہ انداز میں کہا تھا:

کہا منصور نے خدا ہوں میں   ڈارون بولے بوزنہ ہوں میں
سن کے کہنے لگے مرے اک دوست   فکر ہر کس بہ قدر ہمت اوست

اکبر الہ آبادی نے ایک طرف تو ڈارون کے نظریے کا مذاق اڑایا ہے اور اس کے ساتھ منصور کی فضیلت کا بہ نظر استحسان ذکر کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ڈارون اور منصور دونوں نے زندگی کی یک رخی تعبیر کی ہے۔ آدمی نہ بوزنہ ہے اور نہ خدا۔ وہ آدمی ہے۔ اس کی آدمیت ہی میں اس کی فضیلت ہے۔ اس کی آدمیت کا طرۂ امتیاز اس

کی بندگی اور عبودیت ہے جس سے وہ اپنی صحیح فطرت کا تحقق کرتا ہے ۔ در اصل انسان کی عظمت اس میں ہے کہ وہ اپنی فطرت کے تقاضوں کو پورا کرے ۔ ذہن نئے نئے تصورات کی تخلیق میں انتہائی آزادی محسوس کرتا ہے ، لیکن حقیقت میں انسان پوری طرح سے اس وقت آزاد ہوتا ہے جب کہ وہ اپنے ذہن اور روحانی عمل سے فطرت میں اپنے صحیح مقام کا تعین کرے ۔ محی الدین ابن عربی نے بالکل ٹھیک بات کہی ہے : الرب رب و ان تنزل و العبد عبد و ان ترقیٰ (رب رب ہے چاہے وہ کتنا ہی نزول فرمائے اور بندہ بندہ ہے چاہے وہ کتنا عروج پالے) ۔ سائنس میں اور عملی زندگی میں ہم اپنے تصورات کی تصحیح معروضی حقیقت کی مطابقت سے کرتے ہیں یعنی اُس تعلق کا تعین کرتے ہیں جو ہم میں اور دوسری اشیاء کے درمیان ہوتا ہے ۔ مذہبی عقیدت میں اُس تعلق کا اظہار ہوتا ہے جو ہمارے نفس اور ذات باری کے درمیان ہے ۔ اسلام کی رو سے یہ رب اور عبد کا تعلق ہے ۔ جب ہم ذات باری کو حاضر و ناظر اور اپنی شہ رگ سے قریب تر محسوس کرتے ہیں تو ہمارا سارا وجود اس کی ہستی سے اپنا تحقق کرتا ہے اور اس کے نور میں اپنی تکمیل ذات کی راہیں تلاش کرتا ہے ۔ اسے احساس ہوتا ہے کہ وہ خودمکتفی نہیں بلکہ محدود اور محتاج ہے ۔ اس کے جسم اور نفس دونوں کو قدم قدم پر ہدایت اور رہنمائی کی ضرورت ہے ۔ بندگی کا تعلق اسی لئے اہمیت رکھتا ہے کہ ہم ان حدود کا احساس کرتے رہیں جو فطرت اور زندگی نے ہمارے وجود میں عاید کی ہیں اور اپنے عمل سے ان سے ماوراء ہونے کی سعی و جہد کرتے رہیں ۔ ذات باری کی بندگی میں آزادی کے نئے معنی منکشف ہوتے ہیں ۔ اسی کی بدولت انسان اپنے نفس کی غلامی سے آزاد ہوتا اور اپنے اخلاقی ارادے اور اختیار و انتخاب کے امکانوں سے آگاہی حاصل کرتا ہے ۔ اسی سے اس کی تخلیقی صلاحیتوں کا جوہر نکھرتا ہے ۔ سامی اقوام کے تخلیق آدم کے تصور میں اخلاقی ارادے کے تخلیقی تجربے کا اظہار ہے جسے استعارے کے رنگ میں پیش کیا گیا ہے ۔ اس میں فطری میکانکی عمل کے بجائے انسان کی بندگی اور اس کے مخلوق ہونے کو نمایاں کیا گیا ہے ۔ یہ بندگی ذات باری کی بھی ہے اور خود اپنی صفات عالیہ کی بھی جن کے سامنے سرنگوں ہونے سے انسان کی تخلیقی صلاحیتیں اُبھرتی اور اسکے پوشیدہ جوہر کھلتے ہیں ۔

(باقی)

"تری یاد کا عالم†"

از

پروفیسر رشید احمد صدیقی

جگر صاحب وہاں پہنچ گئے جہاں ایک نہ ایک دن ہر اس متنفس کو پہنچنا ہے جو زندگی کے مرض الموت میں گرفتار ہے ، اس دنیا میں موت بھی کتنی سستی' یقینی ہر جگہ ہر وقت آسانی سے مل جانے والی چیز ہے ۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہوا پانی ، آگ اور مٹی کی طرح یہ بھی ہر جاندار کے لئے کتنی ضروری ہے !

فطرت بہت سے معاملات میں کسی نہ کسی شرط پر انسان سے خوش و ناخوش مفاہمت کر لیتی ہے ' صرف موت کے مسئلے پر آج تک کسی طرح کی مصالحت پر تیار نہیں ہوئی ۔ انسان اور موت کے دیرینہ رشتے و روایات کو دیکھتے ہوئے یہ امر بھی یقینی ہے کہ ارضی سطح پر آئندہ کبھی کوئی مفاہمت نہ ہوسکے گی ۔

لیکن اگر انسان موت کو تسخیر نہیں کر سکا ہے تو موت کبھی انسان کے ان کارناموں کو نابود یا بےنور نہیں کرسکی ہے جو موت سے زیادہ عجیب و عظیم مانے گئے ہیں ۔ وہ انسان کو تسخیر بھی کس طرح کر سکتی ہے جب انسان سوا ازلی و ابدی ہونے کے ان صفات سے بھی کسی نہ کسی درجے میں متصف ہے جو خدا کے ہیں جن کے طفیل وہ اس زمیں پر خدا کا نمائندہ اور نائب ہے ۔ اور کیا معلوم بعض تو یہاں تک کہتے ہیں کہ انسان خدا میں ازلی اور ابدی بھی ہے !

موت مامور و مجبور ہے ۔ وہ کتنا ہی چاہے' اپنے کو بدل نہیں سکتی ۔ انسان کو یہ شرف حاصل ہے کہ وہ توفیق الہیٰ اور استعداد انسانی کے مطابق اپنے کو بہتر و برتر بنا سکتا ہے ۔ لا متناہی حد تک بہتر و برتر ! موت کی یہ شکست مسلم ہے ۔ اگر ہم اس طرح سوچنے کا حوصلہ کر سکیں تو محسوس ہوگا کہ انسان موت کے ہاتھ میں کھلونا نہیں ہے ۔ ہم میں ایسے اکابر گذرے ہیں، آج بھی موجود ہیں اور آیندہ بھی آتے رہیں گے ،

---

† جو تیرا ہی تو عالم ہو' تری یاد کا عالم ہے (جگر)

جن کے ھاتھ میں موت کی حیثیت کھلونے کی رھی ھے اور رھےگی - بڑا انسان اپنی شکست میں زندہ رھتا ھے -

لیکن اسوقت مرحوم کی وفات سے (کسی عزیز کو پہلی بار مرحوم کہکر یاد کرنا کتنا تکلیف‌دہ ھوتا ھے !) اُن ساتھیوں اور صحبتوں کی کیسی کیسی یاد تازہ ھو رھی ھے جن سے کبھی اپنی، کبھی اُن کی، کبھی دوستوں کی زندگیاں خوشی سے معمور اور اُمنگوں سے لبریز رھا کرتی تھیں، کہیں گہری کہیں ھلکی، یہ یادیں ماضی کے ۳۰ - ۳۵ سال کی وسیع دھوپ چھاؤں پر محیط ھیں - جگر صاحب کو میں نے ھر حال میں پایا ھے لیکن کبھی ایسا نہیں دیکھا کہ اس کے بیان کرنے میں مصلحت تامل کرے - غفلت میں چاھے وہ بیماری سے ھو چاھے شراب سے، تنگدستی و درماندگی کا سابقہ ھو یا ثروت و شہرت کا نشہ، انسان کی زبان سے بعض ان غیر مستحسن جذبات اور خیالات کا اظہار ھو ھی جاتا ھے جو اسکے تحت شعور میں پوشیدہ ھوتے ھیں - جگر صاحب ان تمام مراحل سے ثابت قدم گذرے - ادنیٰ لوگوں میں ادنیٰ درجے کی تیز و تند شراب کثرت سے پی کر مدھوش ھو جانا لیکن زبان سے کسی ناسزا کلمے کا نہ نکالنا معمولی بات نہیں ھے - جگر صاحب پر تھوڑی سی اور ھلکی شراب پی لینے کا اثر بہت جلد اور معمول سے زیادہ ھوتا تھا - ایسا معلوم ھوتا ھے جیسے اس شخص کے بطون میں کوئی چور دروازہ ھی نہ ھو جس سے کوئی ناروا خیال یا خواھش داخل ھوجائے یا اس طرح کا کوئی خیال یا خواھش پہلے سے جاگزیں ھو تو موقع پاکر باھر نکل آئے - یہ صفت کم لوگوں میں ملےگی !

ھندوستان اور دوسرے ممالک کے بڑے شاعروں اور فنکاروں کو ھم میں سے بہتوں نے دیکھا ھوگا یا ان کے حالات سنے اور پڑھے ھونگے - باوجود اس کے کہ ان کا کلام مدتوں سے اشتیاق و احترام سے پڑھا سنا اور سراھا جاتا ھے ان میں ایسے بھی ھیں جن کی سیرت و شخصیت جہاں تہاں سے داغدار ھے - لیکن ان شعرا اور فنکاروں کی عظیم‌الشان تخلیقات کی منزلت اتنی بڑھ چکی ھوتی ھے کہ ان کی سیرت کی خامیوں کو لائق اعتناء نہیں سمجھتے - ھمارے کتنے بڑے شاعروں کی بعض کمزوریوں کو اُجاگر کرنے کی کیسی کیسی کوشش کی گئی اور اب بھی کرتے رھتے ھیں لیکن ان کی بڑائی میں مطلق فرق نہ آیا - البتہ یہ ضرور دیکھتے ھیں کہ شاعر اپنی غیرمعمولی صلاحیتوں کے قابو میں چلا گیا یا بعض تقاضوں کے پیش نظر اس نے ان صلاحیتوں کو اپنے قابو میں رکھا - بصورت اول وہ ھمدردی کا، بصورت دیگر ستائش کا مستحق ھوتا ھے - ..

ان کے مقابلے میں یہاں اپنے ان چار غزلگویوں کی طرف توجہ دلاتا چلتا ہوں جو اب تک اس صدی میں جدید اردو غزل کی خوبصورت مستحکم اور ایک طور پر کثیر المقاصد، عمارت کے چار عظیم معمار مانے جاتے ہیں - یعنی حسرت، اصغر، فانی اور جگر - ان کا شعری یا سکونتی تعلق کسی دلی، صفاہان یا سمرقند سے نہیں تھا - ذرا دور سے اور بلندی پر جاکر دیکھیں تو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ فیضان سر سید، ان کی رفقائے کرام اور علی‌گڑھ تحریک کا ہے - علی‌گڑھ نے شعر و ادب کے جغرافیائی دبستان ختم کر دئیے - ان چاروں نے نہ تو کوئی منیفسٹو شائع کیا، نہ زندگی و ادب کے اسرار و معارف کو الم نشرح کرنے کے لئے کوئی عالمی کانفرنس منعقد کی، نہ تشہیر و تبلیغ کا کوئی ادارہ یا محاذ قائم کیا، نہ جلسے جلوس سے کوئی واسطہ رکھا - صرف جہاں تہاں مشاعروں میں اپنا کلام سناتے رہے، ایسے مشاعروں میں بھی جہاں شعرا اور سامعین دونوں کی آبرو خطرے میں رہتی ہے - بایںہمہ انہوں نے اردو غزل‌گوئی کی اس طرح تطہیر و توسیع کی اور اس کو ایسا ترفع بخشا اور زندگی و ادب کے صالح تقاضوں کے پیش نظر اس میں ایسی توانائی اور دل‌آویزی پیدا کی کہ اس کے سامنے اردو شاعری کی دوسری اصناف ماند پڑ گئیں - یہ کم عجیب بات نہیں ہے کہ یہ شعرا اپنی اعلی تخلیقات ہی نہیں بلکہ اعلی سیرت و شخصیت کے اعتبار سے کم و بیش نصف صدی تک باوجود طرح طرح کے موانع کے یکساں طور پر ممتاز و محترم رہے!

غزل کی یہ مقبولیت موسمی، مقامی یا اتفاقی نہ تھی جیسی فلمی گانوں کی ہوتی ہے جو بالعموم ادنے طبقے کے نوجوانوں، ہر طبقے کی عورتوں اور گلی کوچے میں پھرنے والے کسمپرس نادان بچوں یا ان طالب‌علموں کی زبان پر چڑھ جاتے ہیں جو خاندان کی روایات سے بے بہرہ، سوسائٹی کی ذمہ‌داریوں سے ناآشنا، ماحول کی خرابیوں کے شکار اور اچھی تعلیم و تعلیمگاہوں کے فیض سے محروم ہوتے ہیں - ان چار درویشوں نے سیاست کے سستے نعروں سے بھی اپنی دوکان نہیں سجائی تھی لیکن ان کا کلام خواص اور عوام کے دلوں میں گھر کرلیتا تھا اور اثر دکھاتا تھا - بیسویں صدی کے پہلے نصف میں جب طبائع پورے طور پر سیاست اور سائنس کی گرفت میں آچکی تھیں اور پرانی قدروں کا احترام برائے نام باقی رہ گیا تھا، جب دور و نزدیک یکساں ہوگئے تھے، غزل کو ایسی آبرو بخشنا کہ وہ دوسرے ملکوں کے شعر و ادب کے سامنے اپنا سر اونچا رکھ سکے اور ہم میں جو صدیوں سے محکوم و منکوب تھے احساس کہتری نہ پیدا ہونے دے

ان شاعروں کا بہت بڑا کارنامہ ہے - ان کا یہ تصرف اس صنف کلام پر تھا جو بہت تنگ و محدود اور بعض حلقوں میں نامسعود سمجھا جانے لگا تھا !

مجھے جگر صاحب کے خاندان کا حال نہیں معلوم، کتنی تعلیم تھی، کس بزرگ کے مرید یا کس سلسلۂ طریقت یا مسلک سیاست سے تعلق رکھتے تھے - اس طرح کی باتوں میں سے کسی کا علم نہیں - جس سے جتنا قریب ہوتا ہوں اتنا ہی اس کے بارے میں ان باتوں کی کھوج لگانے سے پرہیز کرتا ہوں - مرحوم کی رحلت سے آج بڑا پرانا گہرا اور مخلصانہ رشتہ ٹوٹ گیا - عمر کی جس منزل میں ہوں، وہاں اس طرح کے رشتے ٹوٹتے ہی رہتے ہیں - فطرت کا یہی تقاضا ہے - لیکن کیا کروں فطرت کے اس طرح کے تقاضوں کو محبت اور رفاقت کے تقاضے تسلیم کرنے سے عاجز و قاصر رہتے ہیں اور کون کہہ سکتا ہے کہ میرے اس قصور میں کتنے اور بدنصیب نہ شریک ہوں گے ؟

مدت حیات کا حساب کتاب سال اور ماہ ہی کے گذرنے سے نہیں کرتے، عزیزوں کی مفارقت سے بھی کرتے ہیں - وہ اٹھا لئے جاتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ زندگی ختم ہوگئی، عمر چاہے جہاں تک پہنچے - عمر پانے کو زندہ رہنا نہیں کہتے - زندگی اپنی زندگی سے اتنی عبارت نہیں ہوتی جتنی عزیزوں کی زندگی اور خوشی سے ہوتی ہے - یہ نہیں تو زندہ رہنا اور نفس کے مطالبے پورے کرتا رہنا ایک مسلسل بے‌خبری اور بڑھتی ہوئی تنہائی اور تاریکی ہے جس کو نہ چھپا سکتے ہیں، نہ اُس سے چھٹکارا حاصل کر سکتے ہیں اور ستم بالائے ستم یہ کہ اسے حق بجانب بھی نہیں قرار دے سکتے -

جگر صاحب میرا بہت لحاظ کرتے تھے - اصغر گونڈوی مغفور کے علاوہ بہت کم لوگ ایسے ہوں گے جن کے لئے وہ اتنا اخلاص و احترام ملحوظ رکھتے ہوں جتنا میرے لئے - اصغر صاحب سے تو ان کی عقیدت بندگی کی حد تک پہنچی ہوئی تھی - شاید ہی وہ کسی اور کے یہاں اس محویت و مسکنت کے عالم میں پائے گئے ہوں جتنا اصغر صاحب کے "حضور" میں - اصغر صاحب بھی مجھے بہت عزیز رکھتے تھے - جگر صاحب کی مجھ سے وابستگی یہیں سے شروع ہوئی تھی جس کو آخر وقت تک انہوں نے جس طرح نباہا اس کا خیال کرتا ہوں تو دل عجیب عجیب طرح سے بےقرار ہونے لگتا ہے !

جگر صاحب کے اس خلوص و محبت کو میں نے نباھنے کی برابر کوشش کی لیکن مرحوم ان غیرمعمولی شریف اور فیاض انسانوں میں تھے جن کی مسلسل «نواز شہاے پیدا و پنہاں» کا ساتھ دینے سے ھمیشہ قاصر رھا۔ روپئے پیسے، مال و متاع سے کوئی سلوک کرے تو اس کا بدلہ کر دینا آسان ھے لیکن جو شخص (وہ بھی جگر صاحب جیسا شخص) محبت و احترام کی بےکراں نعمتوں سے کسی کو بہرہ‌مند کرے اور رکھے اور کسی وقت غافل نہ رھے، اس سے کون عہدہ‌برا ھوسکتا ھے! جگر صاحب کے پاس جو دولت تھی اور جسے وہ مجھ پر بےدریغ صرف کرتے تھے اس سے مبادلہ کے لئے میری ہر دولت ناقابل التفات تھی!

جگر صاحب کی محبت بھی عجیب محبت تھی۔ ھمیشہ اس فکر میں رھتے کہ میں انکی مدارات میں کوئی حصہ نہ لوں۔ اس خیال سے کہ مجھے زحمت نہ ھو۔ اس سبب سے ایک طور پر میں جگر صاحب سے اتنا اور اس طرح قریب نہ ھو سکا کہ اُن کی ذھنی واردات اور ربج و راحت کے محرکات سے براہراست اور پورے طور پر واقف ھوسکتا۔ اس سے شرمندہ ھوں۔ عقیدت و محبت کا پورے طور پر مستحق نہ ھونا لیکن اس کا مورد رھنا شریف آدمی کے لئے اتنا ھی باعث خلش رھتا ھے جتنا ایک گناھگار کے لئے جو اس اندیشے میں مبتلا رھتا ھے کہ کہیں بےنقاب نہ ھوجائے۔ یاد نہیں آتا انھوں نے اپنی تکالیف یا نجی دشواریوں کا کبھی کسی عنوان مجھ سے تذکرہ کیا ھو۔ مشاعروں میں ان کے کلام کو جس خلوص سے سراھا جاتا اور خود ان کی پذیرائی جس عزت و محبت کے ساتھ کی جاتی اس کا ذکر بھی کبھی ان کی زبان پر نہیں آیا۔ ایسے شعرا سے بھی واقف ھوں جن کے کلام سے مشاعروں میں دھوم مچ جاتی اور ان کا کلام سننے کے لئے لوگ سراپا شوق و انتظار ھوتے لیکن فرق یہ ھوتا کہ سامعین جگر صاحب کی موجودگی سے اور ان کو دیکھکر جتنے خوش ھوتے اور فخر کرتے دوسروں کی موجودگی سے نہیں۔ آخر آخر میں معذوریوں کے سبب سے وہ اپنا کلام اچھی طرح سنا بھی نہیں سکتے تھے، جب بھی لوگ خوش ھوتے کہ جگر صاحب نے ان کے لئے مشاعرے میں شرکت کی زحمت گوارا کی، انھوں نے جگر صاحب کو دیکھ لیا اور ان کا کلام ان کی زبان سے سن لیا۔ یہ امتیاز اس صدی میں اردو کے شاید کسی غزل گو کو نصیب نہیں ھوا؟

جگر صاحب سے لوگوں کو جیسے مذھبی ارادت و عقیدت ھو۔ میں انہیں

اور اقبال سے اس طرح کی شیفتگی تو سمجھ میں آتی ہے ۔ جگر صاحب سے اس شغف کو کس چیز پر محمول کروں ۔ ان کے یہاں مذہب، سیاست، اخلاق، فلسفہ، تصوف، طنز و ظرافت کسی کو بھی تو دخل نہیں، ابتدائی عہد کے کلام سے قطع نظر عشق و عاشقی کا بھی وہ رنگ نہیں ملتا جو عام طبائع کے لئے باعث کشش ہوتا ہے ۔ پھر اس کے سوا اور کیا کہوں کہ ان کے کلام ہی میں «ماورائے سخن اک بات» نہ تھی ، ان کی شخصیت میں ماورائے شخص بھی اک بات تھی۔

جگر صاحب بحیثیت مہمان تشریف لاتے تو بیک وقت کتنی خوشگوار باتوں کا احساس ہونے لگتا جیسے کوئی بھولی ہوئی لطیف خوشبو آگئی ہو۔ زندگی کی نعمتیں اچھی ، اس کے مصائب گوارا اور آلودگیاں قابل احتراز معلوم ہونے لگتیں۔ جگر صاحب کے چاہنے والے دو ایک دن پہلے سے گھر کا چکر لگانے لگتے تھے ۔ وہ آجاتے تو دن رات ان کو گھیرے رہتے ۔ جگر صاحب کے اس «حلقے» یا «دربار» میں میں کبھی مخل نہیں ہوتا تھا ۔ وہ اسے جانتے تھے اس لئے جب ہجوم ختم ہوجاتا تو صرف یہ اطلاع بھجوا دیتے کہ ملاقاتی رخصت ہوگئے ۔ میں پہنچتا تو جیسے سر سے پاؤں تک فرط تکریم و تشکر سے جگمگانے لگے ہوں، بے اختیار کھڑے ہوجاتے ۔ اسی بے اختیاری سے فوراً بیٹھ جاتے، جیسے کچھ یاد آگیا ہو ۔ پھر اٹھ کھڑے ہوتے اور آس پاس کی چیزیں بے ضرورت اِدھر اُدھر رکھنے لگتے ۔ بیٹھ جاتا تو وہ بھی بیٹھ جاتے اور مسکرانے لگتے جیسے اپنے اس مسکرانے کی شمیم و شبنم کے تخت رواں پر مجھے بٹھا دینا چاہتے ہوں !

جگر صاحب شکل و صورت کے اچھے نہ تھے لیکن اس وقت ان کا مسکرانا اور کبھی رہ رہ کر ہنس پڑنا اور جلد ہی کچھ کہنے لگنا تاکہ میں ان کے اس اضطراب و انبساط کو جان نہ سکوں ایسا دل نشین اور قابل فخر و احترام محسوس ہوتا کہ میں اس وقت اس کو کسی تشبیہ و استعارے سے بھی واضح نہیں کرسکتا ۔ یہاں تک کہ اس کو کسی حسین سے حسین دوشیزہ یا معصوم سے معصوم تندرست بچے کے مسکرانے اور ہنسنے سے بھی تشبیہ دینا نا کافی سمجھتا ہوں ! جگر صاحب اچھی صورت کے ہوتے تو شاید اتنے اچھے نہ معلوم ہوتے ۔ جگر صاحب ہی پر موقوف نہیں کوئی اور بھی ہوتا تو اتنا دل آویز نہ معلوم ہوتا۔ سیرت کا حسن دنیا کے تمام دوسرے حسن سے افضل ہوتا ہے۔ یہ بات جتنی سچی اور پکی ہے افسوس ہے کہ اتنی ہی دیر میں اور کبھی کبھی وقت نکل جانے پر اس کا احساس اور یقین ہوتا ہے ۔

جگر صاحب جتنے مذہبی آدمی تھے اتنے ہی اخلاقی بھی ! ایسا ہونا اتنا آسان نہیں جتنا بظاہر معلوم ہوتا ہے بالخصوص ایسے لوگوں کے لئے جو اصلاً نہیں اصطلاحاً مذہبی ہوتے ہیں۔ ہر مذہبی آدمی اخلاقی آدمی نہیں ہوتا۔ خود غرض یا ناواقف مذہب کو بالعموم اصطلاحی حدود میں مقید رکھتے ہیں۔ اسی طرح بعض دوسرے اخلاق کو مذہب سے آزاد اور علحدہ سمجھتے ہیں ۔ مذہب اور اخلاق کو علحدہ خانوں میں نہیں رکھا جاسکتا اس لئے کہ حقیقتاً اخلاق مذہب سے بر آمد ہوا ہے اور اس کا آوردہ و پروردہ ہے۔ اخلاق مذہب کی عملی شکل ہے ۔ مذہب سے علحدہ ہوکر اخلاق پر زور دینا ان لوگوں کا شیوا ہوتا ہے جن کی نیت بالعموم بخیر نہیں ہوتی۔ مذہب اخلاق کا محافظ و محتسب ہے اور اخلاق بغیر مذہب عورت بغیر شوہر ہے !

خود غرض طبائع مذہب کی ہمہ گیر و ہمہ وقت گرفت سے بچنے کے لئے اخلاق کے دائرے میں پناہ لیتی ہیں۔ جسکی سرحد پھاند کر تہذیب کی قلمرو میں آجاتے ہیں۔ وہاں سے سیاست کی وادی میں پہنچتے ہیں۔ سیاست سے قومیت اور تجارت کی منزلیں دور نہیں رہ جاتیں۔ یہیں پہنچنا بالعموم ان کا مقصد ہوتا ہے۔ مذہب کے تقاضوں سے بچنے یا مذہب کی بلندی سے اترنے کے لئے جو زینے ہیں ان میں پہلا اخلاق پھر تہذیب، اس کے بعد سیاست، قومیت اور تجارت ہیں۔ موخر الذکر تین کا نامسعود اتحاد آج عالم انسانیت کا سب سے بڑا آشوب ہے !

مذہبی ہونے کا علمی و کتابی تصور واضح کرنے کے لئے خاص طرح کی لیاقت درکار ہے جو مجھ میں نہیں ہے۔ اپنے طور پر میں اُس مسلمان کو بھی مذہبی سمجھتا ہوں جو مذہب کے احکام کی ذاتی طور پر پابندی کرپاتا ہو یا نہیں کوئی ایسی بات سننا اور دیکھنا گوارا نہ کرسکے جو خدا اور اس کے رسول کے خلاف کسیکے منہ سے نکلے یا جس سے شعائر اسلام کی سبکی ہوتی ہو۔

بہت دنوں کی بات ہے علی گڑھ میں طالب علمی کا زمانہ تھا۔ احباب کی ایک صحبت میں ہر طرح کی باتیں بے تکلفی سے ہو رہی تھیں۔ ایک دوست موجود تھے جو مسلمان کہلاتے تھے لیکن خدا رسول اور احکام دین کے قائل نہ تھے۔ ایک دوسرے صاحب بھی تھے جو ہم میں اپنی اُول جلول حرکتوں اور بولے پن، کے لئے باعث تفریح رہا کرتے تھے۔ گفتگو کے دوران میں پہلے کی زبان سے مذہب کے بارے میں کچھ استہزائیہ کلمے نکل گئے۔ باولا برافروختہ ہوکر کھڑا ہوگیا، کہنے لگا توبہ کرو اور معافی مانگو نہیں تو تمہاری

خیر نہیں! انھوں نے سٹ پٹا کر کہا تم بھی تو اسی طرح کی باتیں کر رہے تھے۔ کچھ جوش میں آکر کچھ رو کر باولے نے جواب دیا میری بات اور ہے خدا رسول تو میرے ماں باپ بھائی بہن ہیں، میرے جی میں جو آے گا کہوں گا تیرا تو اُن سے کوئی رشتہ نہیں تو میرے سامنے میرے ماں باپ بھائی بہن کی کیسے توہین کرسکتا ہے!

جگر صاحب کا علی‌گڑھ اور الہ‌آباد کا وہ زمانہ یاد ہے جب وہ زیادہ تر مخمور اور بدحال رہتے تھے۔ لیکن دین یا ائمہ دین کے خلاف کوئی فقرہ کان میں پڑ جاتا تو بد مستی کا پورا زور اس پر صرف کردیتے جس کی زبان سے وہ کلمہ نکلا ہوتا۔ ایسا معلوم ہوتا جیسے ان پر شراب کے نشے کے بجاے کوئی اور عالم طاری ہوگیا ہو۔ مذہب ان کی نہاد میں تھا جس کا مظاہرہ وہ کبھی کبھی اس طرح کر جاتے کہ بڑی نزاکت کا سامنا ہوجاتا اس سے جگر صاحب نے نقصان اُٹھایا ہو یا نہیں وہ لوگ فائدہ اُٹھا لیتے تھے جن کی نیتوں میں فتور ہوتا۔

کہیں کا سفر کتنا ہی ضروری ہوتا، علی‌گڑھ سے گذرتے تو دو ایک دن میرے ساتھ ٹھہرنے کی گنجائش نکال لیتے۔ حج سے واپس آچکے تھے۔ ایک دن سہ پہر میں چائے پی رہے تھے۔ حسب معمول کچھ لوگ جمع ہوگئے تھے فرمانے لگے مدینہ طیبہ میں ایک دن چائے کی پوری پیالی اوپر آرہی۔ لیکن کوئی تکلیف نہ ہوئی۔ اتنا کہکر چپ ہوگئے۔ حاضرین میں سے ایک صاحب بول اُٹھے، جگر صاحب فکر شعر میں غرق رہے ہوں گے خبر نہ ہوئی ہوگی جگر صاحب نے جواب دیا کیا کیجئے گا آپ کو اسی طرح کی تعبیر کی توفیق ہوئی! پھر ہنس پڑے اور بولے، پرانا زمانہ کیا برا تھا جب تعبیر کرنے کی ہر کس و ناکس کو آزادی نہ تھی۔ اس کے لئے معتمد اور منتخب ہی لوگ ہوتے تھے!

جگر صاحب پر بعض زمانہ بڑی سختی کا گذرا ہے۔ مالی دشواریوں کے سبب سے پریشان رہتے تھے۔ اس کا اظہار انھوں نے کسی اور سے کیا ہو یا نہیں مجھ سے کبھی نہیں کیا۔ یہ بڑی آزمائش کا مرحلہ ہوتا ہے۔ سیرت میں کہیں کوئی خامی رہ جاتی ہے تو تنگ دستی میں بالضرور اور بڑی شدت سے اُبھرآتی ہے۔ معمولی اشخاص کا کیا ذکر وہ تو زراسے فشار سے بکھرنے لگتے ہیں، اچھے اچھوں کو اس منزل میں ڈگمگاتے دیکھا ہے۔ ایسے زمانے میں بھی جگر صاحب اچھا کھاتے تھے، اچھا پہنتے تھے، اچھی طرح خود رہتے تھے اپنے مہمانوں کو رکھتے تھے۔ کسی پر برا وقت آپڑتا تو اپنے اوپر سختی جھیل کر اس کی مدد کرتے۔ اس دور ابتلا میں بھی لوگ ان کو طرح طرح سے دھوکے دیتے اور

زیر بار کرتے ۔ کم لوگ ایسے ہوں گے جنکو دوسروں نے اتنا لوٹا کھسوٹا ہو جتنا کہ جگر صاحب کو ۔ اور ایسے لوگ تو شاید ہی ملیں جو اپنے اس طرح لوٹے کھسوٹے جانے کو خاطر میں نہ لاتے ہوں ۔

جگر صاحب کسی کی درخواست رد نہیں کرسکتے تھے ، یہ جانتے ہوئے بھی کہ درخواست کرنے والا جھوٹا ہے ۔ آخر آخر میں تو نوبت یہاں تک آگئی تھی کہ لوگ مانگنے کی بھی ضرورت نہیں سمجھتے تھے جس کا جب جی چاہا، جس چیز کو چاہا لے لیا ۔ جگر صاحب یہ سب دیکھتے لیکن کسی طرح کا خیال نہ کرتے ۔ ایک بار میں نے زرا تلخ ہوکر پوچھا ، جگر صاحب آپ ایسا کیوں کرتے ہیں ، مسکراکر اور عجیب معصوم انداز میں فرمانے لگے کیا کروں، نہ کسی سے انکار کرسکتا ہوں اور نہ اس کو شرمندہ دیکھ سکتا ہوں ۔ میں نے زرا کم شریفانہ انداز میں کہا ، اس کے بعد آپ یہ بھی چاہتے ہوں گے کہ میں آپ کی یا اُس کی درازی حیات کی دعا بھی مانگا کروں ! بڑے مزے سے ہنسے اور جگر صاحب کب نہیں مزے سے ہنستے تھے !

بڑے باوضع آدمی تھے ۔ جس سے خلوص کے مراسم ہوگئے تمام عمر کے لئے اس پر مہر لگ گئی ۔ علی‌گڑھ میں تین چار گھرانے ایسے تھے جن سے عزیزانہ اور دوستانہ تعلقات رکھتے تھے ۔ آتے تو چاہے کتنے ہی موانع ہوں ان کے گھر ضرور جاتے ۔ وہ جس طرح کی فرمائش کرتے قبول کرلیتے خواہ اس میں ان کو کتنی ہی تکلیف ہوتی ، جہاں جاتے اہتمام سے جاتے ، نہا دھو کر ، کپڑے بدل کر ، کبھی تحفے کے طور پر کچھ لے کر ، مدت دراز سے یہ سلسلہ چلا آرہا تھا ۔ آخر آخر میں جب صحت خراب رہنے لگی تھی تو میں اس طرح کی دید و باز دید سے روکتا ۔ ہر طرح کا اہتمام کرنے کے بعد پانوں کی ڈبیا بٹوا لے کر کسی کے ہاں جانے کے لئے تیار ہوتے اور اتفاقاً میں نکل آتا تو اُن پر ایسی کیفیت طاری ہوجاتی جیسے کوئی بچہ قصور کرتا ہوا پکڑ لیا جائے ۔ منع کرتا تو فوراً مان جاتے وہ بھی اس طرح جیسے واقعی مان گئے ہوں ۔ اندر آجاتا تو تھوڑی دیر بعد اُسی اہتمام کے ساتھ اپنی مہم پر روانہ ہوجاتے جیسے بچوں کو کسی کام سے منع کیجئے تو خوش و ناخوش اس وقت تو مان جائیں گے لیکن موقع ملتے ہی وہی کریں گے جو کرنے والے تھے ۔ جگر صاحب کا بچوں کا سا یہ انداز بڑا پر لطف معلوم ہوتا تھا بالخصوص اس وقت جب کہ بعد میں بچوں سے بھی زیادہ

جگر صاحب جانتے تھے کہ بطیب خاطر میں کسی شاعر سے شعر سنانے کی فرمائش نہیں کرتا اور اس بات سے اور زیادہ بد حظ ہوتا ہوں کہ خود شاعر بے تکلف ہوکر یا بادنیٰ اشتعال جس کا مرتکب بھی اکثر وہ خود ہوتا شعر سنانے لگے ! اسے آپ میری بدتمیزی پر محمول کریں یا شاعر کی یا دونوں کی کوئی زیادہ فرق نہیں پڑتا ۔ بات یہ ہے کہ بعض صوری یا معنوی اعتبار سے (صوری زیادہ معنوی برائے نام) شعر سننے اور داد دینے کے لئے بالعموم میرا انتخاب کیا جاتا ہے ۔ اور یہاں یہ حال ہے کہ پورا مصرعہ در کنار اس کا جز تک اُٹھانے سے ڈرتا ہوں کہ کہیں الفاظ یا اعراب وغیرہ کا اُلٹ پھیر نہ ہوجائے ۔ جب تک شاعر دوسرا مصرعہ پڑھتا ہے اور اکثر بار بار اور دیر تک پڑھتا رہتا ہے پہلا بھول چکا ہوتا ہوں اس لئے پورے شعر کی داد دینے کے لئے طرح طرح کے سامعین کا منہ تکنا پڑتا ہے اور جلد سے جلد فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ ان میں کون حلوے مانڈے کی غرض سے آیا ہے، کون میزبان کو ایصال ثواب کرنا چاہتا ہے، کون شاعر کو ضرب شدید یا خفیف پہنچانے کا تہیہ کررہا ہے اور کون مجھکو محفل سے باہر نکلنے کا چیلنج دے رہا ہے ۔ اس کے بعد کہیں میرا منہ اِس قابل ہوتا ہے کہ شاعر کو دکھا سکوں ۔ دوسری اور سب سے بڑی آزمائش میرے لئے یہ ہوتی ہے کہ کبھی کبھی میں شعر سے متاثر ایک طرح ہوتا ہوں لیکن داد دوسری طرح دینی پڑتی ہے۔ ساتھ ہی ڈرتا بھی رہتا ہوں کہ اس کشمکش میں کہیں مقدم موخر نہ ہوجائے ! چنانچہ جہاں کہیں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ شاعر اور اُس کے کلام دونوں کی کرامات پر سب سے پہلے مجھے ایمان لانا پڑے گا اور اعلان بھی کرنا پڑے گا میں داد دینے والا ساتھ لے جاتا ہوں جس کی مجھے خاصی قیمت ادا کرنا پڑتی ہے ۔ داد دینے والے سے طے یہ رہتا ہے کہ وہ اس طرح داد دے کہ اگر میں دینے لگوں تو کوئی سن نہ پائے یا دینے والا ہوں تو ہمت نہ پڑے !

غالباً فروری سنہ ۱۹۵۹ع کی آخری تاریخیں تھیں ۔ «آتش گل» پر جگر صاحب کو ساہتیہ اکیڈمی کا انعام ملا تھا ۔ جیسا کہ قاعدہ بنا رکھا تھا دلی سے واپسی پر میرے ہاں ٹھیر گئے ۔ یہ اُن کا علیگڑھ میں آخری قیام تھا ۔ صحت کافی گرچکی تھی لیکن طبیعت بشاش تھی، معمولات میں زیادہ فرق نہیں آیا تھا ۔ دوستوں کی آمد و رفت، مقررہ گھرانوں پر حاضری و طالب علموں سے ملاقات، بچوں سے تفریح بدستور تھی ۔ صبح کا وقت تھا، صحن میں دھوپ میں بیٹھے ہوئے تھے ۔ خلاف معمول مجھے اندر سے بلوا بھیجا ۔ آیا تو

جگر صاحب کو غیر معمولی طور پر شگفتہ پایا ۔ جیسا کہ ان کا قاعدہ تھا، مسکرا کر اٹھ کھڑے ہوئے ۔ وہی سرسے پاؤں تک شوق و شیفتگی کا عالم ۔ کچھ رکے پھر بےاختیار بول پڑے آج میں نے آپ کو تکلیف دینے کی جرأت کر ہی ڈالی ۔ میں نے کہا جگر صاحب، اچھا کیا مجھے بھی تو یہ کہنے کا فخر حاصل ہوا کہ آپ نے بلا بھیجا ۔ خوش ہوگئے ۔ میں بیٹھ گیا ۔

جگر صاحب اچھی طرح جانتے تھے کہ میری طبیعت کچھ دنوں سے خراب رہنے لگی تھی ۔ لیکن انہوں نے آج نہ پہلے کبھی یہ پوچھا کہ میں کیا ہوں کیا کرتا ہوں کیا کرنا چاھئیے، بچے کہاں ھیں کیا کرتے ھیں کسکی شادی ہوئی ھے کسکی نہیں کون پاکستان میں ھے کون ھندوستان میں کتنے بےروزگار ھیں کتنے نہیں، مشیت الٰہی یا حکومت کی پالیسی کیا تھی جس پر مجھے صبر کرنا چاھئیے یا بغاوت جیسا کہ اس طرح کی باتیں ملاقات کے وقت کے لئے لوگ عموماً حفظ کر رکھتے ھیں۔ وہ صرف دیکھکر اس طرح خوش ھوجاتے جیسے یہ تمام باتیں پوچھ لیں اور مطمئن ھوگئے اور مجھے مبارکباد دے ڈالی!

یاد نہیں آتا کون کون سی غزلیں سنائیں ۔ اس صبح کو انھوں نے جس درد اور وارفتگی سے اپنا کلام سنایا اُس سے کچھ ایسا محسوس ہوا جیسے وہ آج میری تمام عمر کی محبت کا صلہ دینے کی کوشش کر رھے ھوں، جس سے بڑا صلہ انکے پاس دوسرا نہ ھو ۔ جیسے سب سے بےتعلق ھوکر میرے لئے اپنے کو اپنے ھی نغمے میں ضم اور ختم کر دینا چاھتے ھوں! سنانا ختم کرتے ھی مسکرا کر اور بات چھیڑدی ۔ جیسے یہ سنانا کوئی غیر معمولی واقعہ نہ تھا اور یہ سب محض اس احتیاط کے پیش نظر کہ اگر اس کا کوئی غمگین اثر مجھپر ھوا تو جلد سے جلد زائل ھوجائے!

اسوقت یہ بحث پیش نظر نہیں ھے کہ ھمارے شعراء مشاعروں مین لحن سے پڑھتے ھیں تو اچھا کرتے ھیں یا برا ۔ یہاں تو صرف جگرؔ صاحب کے پڑھنے کا سوال ھے، بعض اصحاب، مرحوم کے کلام کی تاثیر کو کبھی کبھی انکی خوش الحانی پر محمول کرنے لگتے ھیں ۔ لیکن مجھے انکی آواز اور پڑھنے کا انداز ھمیشہ انکے کلام کا جُز معلوم ھوئے ۔ مرحوم کے کلام اور پڑھنے کے انداز و آواز میں غیر معمولی ھم آھنگی ملتی تھی ۔ جیسے:

بے جام ظہور بادہ نہیں، بے بادہ فروغ جام نہیں!

یاد آتا ہے کہیں میں نے اس طرح کی بات لکھی ہے کہ اصغر گونڈوی مرحوم کے کلام کو پڑھتا ہوں تو اصغر صاحب سامنے آجاتے ہیں اور اصغر صاحب کا تصور کرتا ہوں تو انکا کلام یاد آنے لگتا ہے۔ جگر صاحب کا کلام انکی آواز ہے اور انکی آواز ان کا کلام! کہیں یوں بھی سنا ہے کہ آواز کلام اور کلیم کو ایک ہی مانتے ہیں!

جگر صاحب کے جذبات تیز و تند تھے، اسی اعتبار سے وہ سریع الحس بھی تھے ۔ کوئی واردات ہو خارجی یا داخلی، دور ہو یا نزدیک شخصی ہو یا اجتماعی اُسے بہت جلد اور بڑی شدت سے محسوس کرتے تھے ۔ یہ بات دوسرے شاعروں میں بھی مل سکتی ہے لیکن اکثر اس فرق کے ساتھ کہ جذبات کتنے ہی تیز و تند ہوں جگر صاحب کے شریفانہ شاعرانہ تصرف سے وہ اپنی قباحتیں اور کثافتیں کھودیتے ہیں، زور قائم رہتاہے اور اثر بڑھ جاتا ہے ۔ اعلےٰ اور ادنےٰ شاعر میں اکثر اس طرح بھی امتیاز کرتے ہیں کہ کس کے یہاں کون چیز کیا بن گئی ۔ اعلےٰ اسفل میں جا گرا یا اسفل کو اعلیٰ کی طرف رہبری ملی ۔

شاعر کے ظرف و ذوق کا صحیح اندازہ لگانے کا ایک معیار یہ بھی ہے کہ وہ عورت اور متعلقہ جذبات کا کس طرح اظہار کرتا ہے ۔ وہ عورت کو جسم کی لذت کا صرف ایک وسیلہ سمجھتا ہے یا اسکو ایک قدر اعلیٰ اور ایک ذمہ داری بھی مانتا ہے ۔ جگر صاحب کے محرکات شعری میں عورت کا عمل دخل کم نہیں ہے لیکن اتنا ہی عورت کا احترام اور اس سے عشق کا ارتفاع بھی ملتا ہے ۔ یوں بھی وہ کسی جذبہ فکر یا خیال کو مرتفع کئے بغیر نہیں پیش کرتے۔ شاعری اور شاعر دونوں کی بڑائی اسی میں ہے۔ بعض شاعر ہر طرح کے جذبات و خیالات کو جوں کا توں پیش کر دینا شاعری کا تقاضا سمجھتے ہیں ۔ یہ انکی بھول یا بد نیتی ہے !

ضمناً یہاں ایک بات کا اظہار کردینا چاہتا ہوں ۔ ہمارے بعض شعراء اور افسانہ نگار ایسے ہیں جن کی فنی چابکدستی میں شبہہ نہیں لیکن وہ اپنے جذبات و واردات کو ظاہر کرنے میں احتیاط سے کام نہیں لیتے اور اس کو اپنی خامی نہیں شاعری کا تقاضا قرار دیتے ہیں - شہوت ، غصہ ، نفرت ، خودنمائی کے جذبات بڑے منہ زور ہوتے ہیں اور کم و بیش ہر انسان میں ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ بھی غلط نہیں ہے کہ حیوان اور انسان میں فرق بھی یہی ہے کہ حیوان ان پر قابو نہیں رکھ سکتا لیکن انسان ان کو بس ہی میں نہیں رکھتا بلکہ ان کو بہتر مقاصد اور بہتر شکل میں ڈھال دیتا ہے ۔

وہ محسوس تو حیوان ہی کی طرح کرتا ہے لیکن اظہار انسان کی مانند کرتا ہے ۔ جو محسوس کرے اسی کو ظاہر کرے قرین فطرت یقیناً ہے قرین انسانیت نہیں ہے ۔ اپنی خامی کو شاعری کا تقاضا سمجھنا نالائقی کی علامت ہے ۔ انسان کا اناالحق کہنا ایسا غلط نہیں ہے ۔ تلاش معرفت میں بعض فقرا یا صوفیہ پر یہ واردات طاری ہوئے ہیں لیکن ان واردات اور انکے اظہار کو دلیل کم‌نظری و کم‌ظرفی قرار دے کر کہنے والے کو قتل کر دیا گیا ہے ۔

سوا الہام کے جو خدا کی طرف سے صرف اسکے رسول پر نازل ہوتاہے اور رسول اسکو بجنسہ امت کو پہنچا دیتا ہے، کوئی ایسا خیال نہیں ہے جو شاعر کے دل میں آتا ہو اور وہ اس میں حسب ضرورت تصرف کئے بغیر ہم تک پہنچا دیتا ہو ۔ یہ تمامتر شاعر کے ذوق اور ظرف پر منحصر ہے کہ وہ اس خیال کو کس مقصد سے کس شکل میں ہم تک پہنچاتا ہے ۔ اگر وہ سرشت کا اچھا، فن سے واقف، زبان کا رمزشناس ہے، کہنے کا سلیقہ رکھتا ہے اور صحیح موقع و محل کو پہچانتا ہے تو اسکی بات موثر مفید اور دیر پا ہوگی ۔ اگر اس میں یہ صفات نہیں ہیں تو یہ شاعری نہیں کچھ اور ہوگی جسکو آپ شاعر کی نارسائی یا نالائقی سے تعبیر کر سکتے ہیں ۔ شاعر ڈاک خانہ، تارگھر، ریڈیو نہیں ہوتا جو صرف خبر رسانی کا کام انجام دیتے ہیں ۔ وہ فنکار اور معلم کی حیثیت سے حسن و صداقت کا داعی ہوتا ہے ۔ اُردو شاعروں کی فہرست پر نظر ڈالئے اور ہر شاعر کے کلام کی عمر اور انجام کو اس پیمانے سے ناپ لیجئے ۔ یوں دنیا میں کوئی نالائق یا نالائقی ایسی نہیں ہے جسکے لئے کوئی سند جواز نہ تصنیف کی جاسکے!

جگر اصغر اور فانی اُن سرآمد غزلگویوں میں ہیں جن کا کلام ان مخصوص صحبتوں میں بھی بے تکلف پڑھا اور لطف سے سنا جا سکتا ہے جہاں رند، پارسا، خورد و بزرگ، ماں بیٹیاں بہن بہو بیوی بیک وقت موجود ہوں اور محفل ثواب کمانے کے مقصد سے نہیں تفریح و انبساط خاطر کے لئے منعقد کی گئی ہو ۔ آج اس طرح کی بات کسی شاعر کی بڑائی میں بیان کرنا خود مجھے اپنے کانوں کو اجنبی معلوم ہوتی ہے ۔ دوسرے اسے مضحکہ خیز بھی سمجھیں تو کیا عجب! ان میں جگر صاحب کو ایک گونہ اس لئے فضیلت حاصل ہے کہ وہ اپنے ان ساتھیوں سے زیادہ جذبات کی بعض نزاکتوں کو اپنے کلام میں جگہ دیتے ہیں ۔

فانی کا جہان ہی دوسرا ہے ۔ ان کے ہاں اِس طرح کی دشواریاں پیش نہ آتی ہوں

تو کوئی تعجب نہیں - وہ سر تا پا الم ہیں لیکن اتنے غمگین شخص نہیں ہیں جتنے غمگین شاعر ہیں - غم کا ذکر اُنہوں نے جس رکھ رکھاؤ سے کیا ہے اس سے غم، غم نہیں رہا ایک انداز فکر، آرٹ یا عبادت بن گیا - ان کے ہاں غم کا انداز بین و بکا کا نہیں عرفان و ایقان کا ہے - بڑھی ہوئی داخلیت کے سبب سے کہیں کہیں وہ الفاظ کے اُلٹ پھیر سے بھی کام لیتے ہیں لیکن یہ شعوری اور شاعرانہ ہوتا ہے اس لئے ذوق پر بار نہیں ہوتا، اکثر اسکی سیرابی کا باعث ہوتا ہے -

اصغر کے لہجے میں جیسی شائستگی و شگفتگی، جذبات و افکار کی جو تازگی و تہذیب ملتی ہے نیز شستہ منتخب اور مترنم الفاظ و ترکیبیں جو مفہوم اور معانی کو زیادہ حسین و دلنشین کر دیتی ہیں بجائے خود ایسے عوامل ہیں جو غیر صالح خیالات و جذبات کے اظہار کے منافی ہیں - اصغر کے یہاں عورت، تصوف، عاشقی اور سیاست کا وہ «روز مرہ اور محاورہ» نہیں ملے گا جسے عام طور پر دوسرے شعرا کبھی کبھی «رسم پابندی اوقات» کے طور پر کام میں لاتے ہیں لیکن انکے کلام میں ان سب کی بڑی دلکش جانی پہچانی اکثر چونکا دینے والی تصویریں اور تعبیریں ملیں گی! اُن پر اور انکی شاعری پر خود ان کا شعر گواہ ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ باد صبا چمن میں غنچہ و گل کو کس مزے سے چھیڑتی ہے لیکن اسکی پاکدامانی پر حرف نہیں آتا!

معتبر شاعر وہ ہے جو تمام علوم «سینہ و سفینہ» کے اسرار و رموز سے کماحقہ واقف ہو یا نہ ہو، اس سے آشنا ہو کہ فلاں خیال جذبہ یا فکر پر کس علم کا عمل مناسب حال ہوگا مثلاً کسی خاص خیال کو فنون لطیفہ، فلسفہ، تصوف، اخلاقیات، مذہبیات، کیمیا، طبیعیات، وغیرہ میں سے کس علم و فن یا علوم و فنون کے رمز و رعایت کی رو سے سلجھا کر توانائی دے کر اور سنوار کر سامعین تک پہنچایا جائے تاکہ وہ زیادہ سے زیادہ مفید و موثر ہو - یہاں اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر شاعر ہر علم و فن سے واقف ہو (سب سے زیادہ تو اُسے اپنے فرض اور فن سے واقف ہونا چاہئے) کہنا صرف اتنا ہے کہ جو علوم انسان کو فطرت کا راز سمجھنے اور اس سے فائدہ اُٹھانے میں اپنے اپنے طور پر مدد پہنچاتے ہوں شاعر کو ان کا علم ہونا چاہئے اس سے شاعر کے ان علوم پر قدرت رکھنے سے تعبیر نہیں کریں گے نہ اس کا مطالبہ کریں گے بلکہ ان علوم پر اتنی کلا شاعرانہ تصرف قرار دیں گے - اقبال اس رمز سے خوب واقف تھے، غزل گوئی میں کسی حد تک اصغر بھی ایسے معلوم ہوئے -

حسرت عشق کے مجازی پہلو اور بے ساختگی کے انداز کو پیش پیش رکھتے ہیں ۔ حسرت عشق مجازی کے مزاج داں اور محتسب دونوں تھے ۔ اتنی حسین رچی ہوئی جیتی جاگتی خارجیت صف اول ہی کے شعرا میں ملے گی ۔ خارجیت کا نباہنا داخلیت کے نباہنے سے زیادہ مشکل اور ذمہ داری کا کام ہے ۔ میرے نزدیک خارجیت اور داخلیت کا چولی دامن کا ساتھ ہے ۔ ایک کو جانے بغیر دوسرے کا ہو رہنا نارسائی یا نا اہلی کی دلیل ہے۔ خارجیت کے آداب اور موقع و محل سے بے پروا یا بیگانہ رہ کر داخلیت کا صحیح عرفان نہیں ہوسکتا اور داخلیت کے رموز سے نا آشنا رہ کر خارجیت کا کاروبار کرنا سطحیت اور سفلہ پن ہے !

جگر صاحب نے حسن و عشق کے علاوہ سیاسی و سماجی حالات و حوادث پر بھی اظہار خیال کیا ہے ۔ سیاسی تاثرات کو شعوری طور پر غزل کے جام و مینا میں ڈھالنے کی سب سے پہلی اور کامیاب کوشش سہیل نے کی ۔ اس میں ان کے پیشرو حسرت موہانی ہیں ۔ لیکن حسرت کی غزلوں میں سیاسی رنگ اتنا داخلی نہیں ہے جتنا خارجی ۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے فکر سخن کرتے ہوئے ایک آدہ شعر سیاسی رنگ کے آگئے تو ان کو بھی غزل میں « ڈالدیا »۔ حسرت کی سیاست اور شاعری علیحدہ علیحدہ خیالات میں بٹی ہوئی ہیں ۔ سیاسی شعور کے چھینٹے مولانا محمدعلی جوہر کی غزلوں میں بھی ملتے ہیں ۔ سہیل اور جگر کے ہاں یہ رنگ پائدار اور غیرمنقطع ہے ۔ سیاسی تنگ‌نظری اور سماجی تیرہ دلی کے خلاف دونوں کے کلام میں احتجاج کی ایک زیرین لہر ملتی ہے جو رفتہ رفتہ جگر کے یہاں زیادہ قوی اور نمایاں ہوگئی ہے ۔ جگر صاحب نے مستقل نظمیں بھی کہی ہیں اور اپنے تاثرات کا اظہار بڑے درد اور دلیری سے کیا ہے سب و شتم اور شور و فتن سے نہیں، بعض معصوم جس سے انقلابی شاعری مراد لیتے ہیں۔

یہاں اس امر کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ حسرت اور سہیل دونوں کے سیاسی مسلک تھے ۔ ان کے کلام میں اس کا اثر ملے تو تعجب کی بات نہیں، جگر صاحب کسی سیاسی جماعت سے وابستہ نہیں تھے ۔ کم سے کم جہاں‌تک مجھے اس کا علم ہے، اس لئے جگر صاحب جب کسی « ظلم و زیادتی » پر ملول یا برہم ہوکر کچھ کہتے تو ہر طبقے کے لوگ متاثر ہوتے اس لئے کہ ان کی آواز کو کسی سیاسی یا جماعتی نعرے کی صدائے باز گشت نہیں بلکہ انسانی ضمیر کی پکار سمجھتے تھے اور جگر صاحب نے یقیناً وہ درجہ حاصل کرلیا تھا جہاں ان کی آواز کو یہ حیثیت حاصل تھی !

جگر صاحب کو اعزازی ڈاکٹریٹ تفویض کرنے کا مسئلہ مسلم یونیورسٹی کے سامنے آیا تو سب سے زیادہ جس خیال نے اس تحریک کو تقویت پہنچائی وہ یہ تھا کہ جگر صاحب اب شاعری کے دبستانوں اور حریفانہ چشمکوں سے بلند اور شخصیت کے اعتبار سے بھی "غیر متنازعہ فیہ" ہوچکے ہیں ۔ ان کی شاعری پر کسی طرح کا لیبل لگاکر مخصوص و محدود نہیں کیا جا سکتا ۔ وہ شاعری کے اس مقام پر پہنچ چکے ہیں جہاں شاعری کے ساتھ ساتھ شاعر کی اہمیت و عظمت کو بھی دیکھتے ہیں ۔ یہ پیشکش جگر صاحب کو علی گڑھ کی طرف سے آنی بھی چاہئے تھی اس لئے کہ علی گڑھ نے ہی اردو ادب کے دبستانوں کو ختم کیا تھا اور اس کو ایک تنگنائے آب سے نکال کر « زندہ رود » کا درجہ حاصل کرنے کی صلاحیت بخشی تھی !

علی گڑھ نے اس طرح جو عزت افزائی کی تھی اس کا جگر صاحب پر بڑا اثر تھا ۔ کنوو کیشن کے موقع پر آنے کے لئے بے قرار تھے ۔ ہر خط میں اس کا ذکر کرتے اور ہر شخص سے کہلا بھیجتے لیکن صحت اتنی گرچکی تھی کہ معالجوں نے سفر کرنے کی اجازت نہ دی ۔ جگر صاحب کو علی گڑھ سے عشق تھا ۔ یہاں کی دعوت پر ضرور آتے اور آجاتے تو جیسے علی گڑھ کا گوشہ گوشہ ان کی موجودگی سے رمزمہ سنج ہو جاتا !

جگر صاحب ان رسوم و قیود اور اصرار و انکار کے حدود سے آگے نکل گئے تھے جو ہمارے بعض شعرا کا وطیرہ بن گیا ہے ۔ میرا تجربہ یہ ہے کہ وہ علی گڑھ بلائے جاتے تو بڑی خوشی سے چلے آتے تاوقتیکہ کوئی سخت معذوری سے سابقہ نہ ہوتا ۔ جو کچھ پیش کیا جاتا خوشی سے قبول کرلیتے ۔ طلبا ان کا بڑا احترام کرتے تھے اور ان کی پذیرائی کو اپنے لئے سرمایۂ افتخار جانتے اس لئے ان سے زیادہ سے زیادہ جو بن پڑتا نذر کرتے ۔ دوسرے شعرا کے لئے بھی علی گڑھ میں بہت کچھ ہوتا ہے لیکن جس « جذبۂ بے اختیار شوق» سے جگر صاحب کے لئے ہوتا دوسروں کے لئے نہیں !

جگر صاحب اس پر بھی اصرار نہیں کرتے تھے کہ ان کے پڑھنے کا نمبر سب سے پہلے آئے ، کس کے بعد آئے یا سب کے بعد آئے ۔ جب کہا گیا، جتنا کہا گیا پڑھ دیا اور اپنی جگہ پر واپس آگئے ۔ پڑھنے سے پہلے بطور تمہید یا معذرت، نہ انکسار کرتے نہ افتخار ، فرصت کی کمی ، صحت کی خرابی ، سفر کی صعوبت وغیرہ کا کبھی ذکر نہ کرتے جیسا کہ شعرا بالعموم کیا کرتے ہیں ۔ یہاں تک کہتے بھی کسی نے نہیں سنا کہ یہ شعر ملاحظہ فرمائیےگا ۔ یا وہ دوسرے شاعروں کے پڑھنے کے طریقے یا اس کی

سج دھج یا اس کے کلام پر نکتہ چینی کا ایک لفظ نہ کہتے ، خاموش بیٹھے رہتے ۔ آس پاس والوں سے گفتگو یا ہنسی مذاق نہ کرتے ۔ سنجیدگی اور خلوص سے شریفانہ نرم لہجے میں داد دیتے ، ہر شاعر کا اکرام ملحوظ رکھتے ۔ ایک بار تو ایسا ہوا کہ ایک لڑکے نے مشاعرے میں عمداً یا غلطی سے جگر صاحب کی پرانی کوئی غزل پڑھ دی ۔ جگر صاحب پاس بیٹھے تھے ۔ کسی طرح کا مطلق اثر نہیں لیا ، لڑکے کی پیٹھ تھپتھپائی اور شفقت کا اظہار کیا ۔ یہ دیکھکر کسی اور کو بھی ہمت نہ ہوئی کہ لڑکے سے تعرض کرتا ا جیسا کہ بیان کر آیا ہوں علی‌گڑھ کے طلبا خواہ وہ کسی مسلک و مذاق کے ہوں جگر صاحب کو بڑی عزت و محبت کی نظر سے دیکھتے تھے ۔ یہ امتیاز بہت سے لیڈروں کو بھی نصیب نہیں ہوا ۔ میں نے اکثر محسوس کیا جیسے ان سے مل کر طلبا کی صحت مند صلاحیتیں بیدار ہونے لگی ہوں ۔ یوں بھی علی‌گڑھ کے طلبا میں اچھے اثرات کے قبول کرنے کی استعداد نسبتاً زیادہ ہوتی ہے ۔ اس کا سبب وہ روایت اور وہ فضا ہے جس کے قائم کرنے میں ہماری قوم کے بہترین افراد نے اپنی بہترین صلاحیتیں مدتوں صرف کی ہیں ۔ جس طرح طلبا میں ڈسپلین قائم رکھنے کے لئے اچھے اساتذہ ، اچھی لائبریری ، اچھا سازو سامان ، اچھا کھانا پینا ، رہنا سہنا ، باغ سبزہ زار ، صحت اور تفریحیں اور ورزشیں ، کھیل کے میدان ڈائننگ ہال ، یونین کلب وغیرہ سود مند ثابت ہوتے ہیں اسی طرح کچھ اس طرح کا انتظام بھی ہونا چاہیے کہ ہماری وہ گرانما یہ شخصیتیں جو علی‌گڑھ سے باہر ہوں ، خواہ وہ علم و فضل کے کسی شعبے سے تعلق رکھتی ہوں ، مسلم یونیورسٹی کے حدود کے اندر فراغت سے مستقلاً آباد ہوجائیں اور ہمارے نوجوان طلباء کے لئے سرچشمۂ فیض ثابت ہوں ا

ذہن میں کچھ اسی طرح کی باتیں تھیں کہ چند دن ہوئے بعض احباب نے اس کی کوشش شروع کردی تھی کہ کوئی ایسا انتظام کیا جائے کہ آرام ویکسوئی کی زندگی گذارنے کے لئے جگر صاحب مستقل طور پر علی‌گڑھ آجائیں ۔ لیکن یہ کوشش آگے نہ بڑھ سکی اور جگر صاحب ہمیشہ کے لئے ہم سے جدا ہوگئے ا

جلیل القدر معاصر شعرا کی طرح جگر صاحب نے مشاعرے کی منزلت کو آخر دم تک نباہا ۔ اور اس روایت کو برقرار رکھا جس کی رو سے مشاعرے کا شمار اعلیٰ تہذیبی اداروں میں ہوتا تھا ۔ بعض ارباب سخن کے یہاں مشاعروں میں اسی طرح کے آداب ملحوظ رکھے جاتے تھے جو مذہبی یا نیم مذہبی محفلوں کے ہوتے ۔ ہماری زبان جس رتبے کو پہنچی اور ہماری تہذیب کو جو گرانمایگی نصیب ہوئی اس میں ان

مشاعروں اور ان کے آداب کو بڑا دخل ہے۔ زبان اور تہذیب اسی طرح کی آزمائش سے گذر کر اپنا مقام پیدا کرتی ہیں۔ نوجوان طلباء کا ہجوم خواہ کسی سلسلے میں اکٹھا ہو، ادنیٰ بہانے یا اشارے پر آج جس طرح بے قابو ہوجا تا ہے اور وہ سب کر گذرتا ہے جو کسی اور کے مناسب حال ہو یا نہ ہو، طلبا کے شایان شان ہرگز نہیں ہوتا، مشاعروں میں آج سے کم و بیش ۲۰۔۲۵ سال پہلے تک کم از کم علی گڑھ میں دیکھنے میں نہیں آتا تھا۔ اس میں سامعین کا چاہے جتنا گناہ ہو، ہمارے شعرا کا بھی کچھ کم نہیں۔

بعض شعرا ایک ایسے مشاعرے یا مواقع کے لئے جہاں نوجوان لڑکیاں اور خواتین موجود ہوتی ہیں ایسی نا پسندیدہ اور بے باک نظمیں لکھ لاتے ہیں جو نوجوانوں کے حیوانی و شہوانی جذبات کو بر انگیختہ و بے قابو کرنے میں معاون ہوتی ہیں۔ اسے یہ شعرا اپنا بڑا کارنامہ اور انعام سمجھتے ہیں۔ دیکھا تو یہاں تک گیا ہے کہ مشاعروں میں اس نظم کو سنا نے کی کوئی فرمائش نہیں کرتا تو یہ شعرا خود نہایت بے غیرتی کے ساتھ اور اتنے ہی بھونڈے پن سے اشارۃً اس کی یاد دہانی کرتے ہیں! شاید غالب کی پیروی میں جہاں انہوں نے «غریب شہر سخنہاے گفتنی دارد» کہا ہے!

جگر صاحب میں بڑی حیا اور غیرت تھی۔ کہیں کسی محفل میں بیٹھے ہوں، ہمیشہ نظر نیچی رکھتے تھے جیسے اس محفل میں نوجوان خواتین اور لڑکیوں کو اپنی ذمہداری اور امانت سمجھتے ہوں۔ بے تکلف احباب میں بھی بیٹھکر وہ اس طرح کے فقرے زبان پر نہیں لاتے تھے جن میں عورتوں سے بےراہروی کے روابط کا اشارہ ملتا ہو، خواہ وہ فقرے کتنے ہی «در پردہ» کہے جا سکتے ہوں۔

ان باتوں کا خیال کرتا ہوں تو جگر صاحب اور ان کے پرانے ساتھی شعرا آج کس حسرت و الم سے یاد آتے ہیں جن کو دیکھکر اُس وقت تو اتنا نہیں جتنا اب محسوس کرتا ہوں کہ تہذیب و شرافت بھی دنیا میں کتنی بڑی نعمت اس لئے ذمہداری ہے!

جگر صاحب شعر کہہ سکتے تھے اپنے شعر پر مضمون نہیں لکھ سکتے تھے۔ اچھے اور بڑے شعرا بالعموم ایسا نہیں کر پاتے۔ بعض ایسا کر سکتے ہیں لیکن ان کا مضمون ان کے شعر سے اچھا ہوتا ہے اور کبھی کبھی بجائے ان کے دوسروں پر صادق آتا ہے اس لئے وہ خارج از بحث ہیں۔ جگر صاحب سے جب کبھی اس طرح کی بات آئی، بڑے شوق سے بحث میں حصہ لینے کے لئے تیار ہوئے لیکن گفتگو کچھ اس طرح کی کرنے لگتے تھے جیسے شعر کہنے کے طور طریقوں پر بحث نہ کر رہے ہوں۔ غزل کی اہمیت

سے انکار کرنے والے سے لڑائی مول اپنے پر تیار ہوں - یہ لڑائی بھی کچھ اس طرح کی ہونے والی ہوتی جیسے اس نیک کام کے لئے حربہ کوئی نہ ہو حوصلہ بہت ہو - ظاہر ہے ایسے نبرد آزما کا زیادہ دیر تک مقابلہ نہیں کیا جا سکتا تھا -

باینہمہ ایک جگہ وہ بڑی جرأت اور صفائی سے ایک ایسی بات کہہ گئے ہیں جو ہماری اُردو شاعری کے اعتبار و امتیاز کو بڑی خوبی سے واضح کرتی ہے - شعر یاد نہیں آتا - مفہوم یہ ہے شعر میں «مشرقیت» نہ ہو تو وہ مغرب کی نقالی ہے کچھ اور نہیں - یہ بات بظاہر مولویوں جیسی معلوم ہوتی ہے - لیکن در اصل یہ ایسی ہے نہیں - مشرقیت کیا ہے، کیا نہیں، اس سے یہاں بحث نہیں لیکن نئے انداز کے شاعروں کو اس نکتے پر سنجیدگی کے ساتھ غور ضرور کرنا چاہئے اس لئے کہ یہ ایک ایسے شخص کا قول ہے جسکے کلام اور شخصیت سے کافی زمانے تک ہم محظوظ و متاثر رہے ہیں اور یہ وہ زمانہ تھا جب مغربیت اور عقلیت اپنے منتہا پر تھی اور ہمارے فکر و تخئیل پر مغرب سے زیادہ مغربیت طاری تھی !

جگر صاحب نے براہ راست شاید ہی کبھی مجھے خط لکھا ہو - بچوں میں سے کسی کو لکھدیتے، وہ مجھے بتا دیتا - جگر صاحب کا یہ انداز بھی انکی دوسری اداؤں کی طرح کتنا دلکش تھا ! وفات سے کچھ دن پہلے لڑکوں میں سے ایک کے نام خط آیا - قیاس کرسکتا ہوں کہ مضمون کیا رہا ہوگا - معلوم ہوا کہ شان خط میں بھی وہ رعنائی اور صلابت نہیں رہ گئی تھی جو پہلے تھے - جگر صاحب کا خط شکست نہایت پاکیزہ اور پختہ تھا - جس پر التفات خاص ہوتی اسکو اپنی کوئی غزل ہاتھ سے لکھکر دیتے اور اور مخصوص طغرا میں اپنے دستخط کر دیتے اور تاریخ لکھدیتے - جگر صاحب کو جس حال میں ہمیشہ سے دیکھتا آیا تھا اسکے بعد انکی بیماری کے بارے میں کسی سے کچھ پوچھنے کی ہمت نہیں ہوتی تھی - جس خط کا اوپر ذکر کر آیا ہوں اس میں ایک شعر لکھا تھا جو مجھے سنا دیا گیا - کہہ نہیں سکتا اوروں نے بھی کہیں سنا یا پڑھا ہے یا نہیں- شعر یہ تھا ،

کہیں ایثار غم جاتا ہے ضائع چمن شاداب ہے ، شبنم نہیں ہے !

جگر صاحب کی زندگی اسی طرح کی تھی اور ایسی زندگی کم کسیکو نصیب ہوتی ہے !

مکاتیب سرسید

از

ڈاکٹر مختار الدین احمد
ریڈر انسٹیٹوٹ آف اسلامک اسٹڈیز ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مکاتیب سرسید کی تیسری قسط میں دو خط نمبر ۳۴ ، ۴۴ پیش کیے جارہے ہیں، یہ دونوں خط سرسید کے مکتوبات کے کسی مجموعے میں موجود نہیں ۔ پہلا خط خلیفہ سید حسین صاحب (پٹیالہ) کے نام ہے جن کے نام سرسید کا کوئی خط اب تک دیکھنے میں نہیں آیا۔ اس خط میں محمد حسین آزاد دہلوی کے متعلق ذیل کی سطریں ملتی ہیں:

« مولوی محمد حسین صاحب سے اور میرے خاندان سے ایک ربط خاص ہے ان کے دادا اور میرے والد میں ایسی دوستی تھی کہ لوگ بھائی بھائی سمجھتے تھے ۔ اور ان کے والد مولوی محمد باقر صاحب مرحوم سے مجھسے اور خصوصاً میرے بڑے بھائی مرحوم سے بسبب ہم عمری کے ایسا ہی ارتباط تھا ۔ پس اگر سچ پوچھو تو مولوی محمد حسین صاحب میرے بھتیجے کے برابر ہیں مگر چونکہ علم و فضل اور نیکی و نیک ذاتی میں مجھ سے زیادہ ہیں اس لئے میں ان کو مکرم و معظم اپنا سمجھتا ہوں »

یہ خط شمس العلماء محمد حسین آزاد دہلوی کے مجموعۂ مکتوبات میں شائع ہوا ہے ۔ اس مجموعے میں سرسید کے اس خط کے شمول کی وجہ جواز یہ ہے کہ اس میں سرسید نے آزاد اور ان کے خاندان سے اپنے تعلقات کا ذکر کیا ہے اور اس میں آزاد کے متعلق اپنی رائے کا اظہار کیا ہے ۔

دوسرا خط در اصل ایک گشتی خط ہے جو اسٹریچی ہال کے جلسۂ افتتاح کے موقع پر چھپواکر مختلف اصحاب کے نام روانہ کیا گیا تھا ۔ مطبوعہ خط میں « مخدوم مکرم بندہ » کے بعد کی سادہ جگہ پر قلم سے « حکیم احمدالدین صاحب » کا اضافہ کردیا گیا ہے۔ یہ اضافہ سرسید کے قلم کا نہیں ہے غالباً منشی نجم الدین کے قلم کا ہے ۔ یہ خط

حکیم صاحب کے قلمی ذخیرۂ خطوط سے لیا گیا ہے جس میں اس خط کے سوا سارے خطوط غیر مطبوعہ ہیں، اس مطبوعہ خط کی بھی اہمیت یہ ہے کہ اگر چہ یہ گشتی چھٹی سرسید نے سیکڑوں اصحاب کے نام بھجوائی ہوگی لیکن آج تک سرسید کے کسی مجموعۂ خطوط میں شامل نہیں۔ یہ خط مطبع مفید عام، آگرہ سے چھپواکر تقسیم کیا گیا تھا۔

ان خطوط کے ساتھ سرسید کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ایک خط کا عکس شائع کیا جارہا ہے۔ خط کا متن «فکر و نظر» (شمارہ اپریل ۱۹۶۰ع) میں شائع ہوچکا ہے۔ افسوس ہے کہ بعض مجبوریوں کی وجہ سے مضمون کے ساتھ عکس شائع نہ ہوسکا۔ سرسید کا اصل خط مولانا ابوالحسن علی ندوی کے پاس محفوظ ہے جنھوں نے از راہ کرم اس کا عکس عنایت فرمایا ہے۔ راقم اس عنایت و توجہ کے لئے ان کا ممنون ہے۔

(۴۳)*

علی گڑھ

۱۲ اکتوبر سنہ ۱۸۷۳ع

جناب مخدوم و مکرم بندہ دام حشمتہم[۱]!

بعد تسلیم سلام مسنون عرض یہ ہے کہ عنایت نامہ آپ کا معہ خط مکرمی مولوی محمد حسین صاحب[۲] پہنچا اور ممنون یاد آوری فرمایا۔

شکر شفقت‌ہائے تو چندانکہ شفقت‌ہائے تو

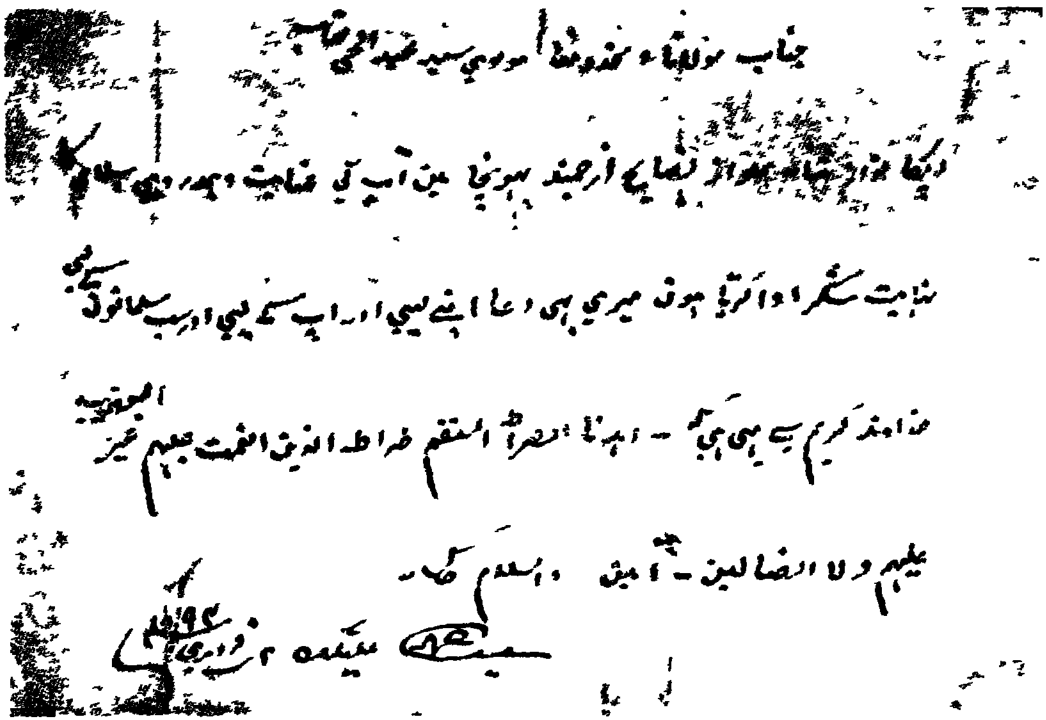
مولوی محمد حسین صاحب سے اور میرے خاندان سے ایک ربط خاص ہے۔ ان کے دادا اور میرے والد میں ایسی دوستی تھی کہ لوگ بھائی بھائی سمجھتے تھے۔ اور ان کے والد مولوی محمد باقر صاحب مرحوم سے مجھے اور خصوصاً میرے بڑے بھائی مرحوم سے بسبب ہم عمری کے ایسا ہی ارتباط تھا۔ پس اگر سچ پوچھو تو مولوی محمد حسین صاحب میرے بھتیجے کے برابر ہیں۔ مگر چونکہ علم و فضل اور نیکی اور نیک ذاتی میں مجھ سے زیادہ ہیں۔ اس لئے میں ان کو مکرم و معظم اپنا سمجھتا ہوں۔ امدادالآفاق اور حمایت الاسلام ترجمہ کتاب سنگلسن میں نے ان کی خدمت عالی میں روانہ کر دیا ہے۔

---

* مکتوبات آزاد ص ۲۳۷ - ۲۴۰ اس خط کی اطلاع راقم کو آغا محمد طاہر نبیرۂ آزاد دہلوی سے ملی تھی انہی کی نقل میری فرمائش پر ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے دہلی سے بھیجی ہے ان کا شکریہ ادا کیا جاتا ہے۔

۱- بنام خلیفہ سید حسین صاحب (پٹیالہ)

۲- محمد حسین آزاد دہلوی جن کے نام سرسید کے ۳ خطوط «خطوط سرسید»، مرتبۂ راس مسعود (طبع دوم) میں شامل ہیں۔ سرسید نے انہیں فارسی میں بھی کچھ خطوط لکھے ہیں جو آج تک کہیں شائع نہیں ہوئے تھے۔



جناب مولانا [illegible] مولوی سید عبدالحی صاحب

[illegible] فرزند ارجمند ہونے میں آپ کی عنایت و ہمدردی [illegible]

نہایت شکر ادا کرتا ہوں میری بھی دعا اپنے لیے اور آپ کے لیے اور سب مسلمانوں کے لیے بھی

خداوند کریم سے یہی ہے — اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب

علیہم ولا الضالین — آمین والسلام خاکسار

سید احمد [illegible] ۲ فروری [illegible]

سر سید کی ایک تحریر کا عکس

امدادالآفاق اور اخبار نورالافاق لا دافع ظلمة اهل النفاق خاص مولوی امداد علی صاحب کانپوری کے هیں - ان کو خود تو استعداد مطلق نہیں هے مگر وهابی مولوی ان کے هاں نوکر هیں اور مستعد طالب علم هیں - وہ یہ سب تحریریں کرتے هیں - مولوی محمد حسین صاحب نے تحریر مضامین سے درحقیقت یہ هی تائید کی هے - (۱) لباس شہنشاہ ایران بالکل انگریزی هے - حاجی محمد حسین خان بہادر امباسڈر‡ جو شاہ ایران کی جانب سے لنڈن میں متعین هیں اور ان کے تمام همراهیاں سے میری بہت ملاقات اور باهمی آمد و رفت هے - ان کا لباس بھی بالکل ویسا هی هے - کلاہ ایرانی بہ نسبت سابق کے اب چھوٹی اور مناسب هوگئی هے - سید حامد کو وہ ٹوپی نہایت پسند تھی - اور ایران کے انباسڈر‡ نے ایک ٹوپی ان کو دی تھی اور وہ اکثر پہنتے تھے - چنانچہ ان کی ایک تصویر اسی ٹوپی کی آپ کی خدمت میں بھیجتا هوں - ترکی ٹوپی سے زیادہ عمدہ معلوم هوتی هے - جو قواعد بود و باش طالب علمان مدرسة العلوم میں ممبروں نے تجویز کئے، در حقیقت ناقص هیں - میرے دل میں آیا تھا کہ ان سے اختلاف رائے کروں اور دل کھول کر گفتگو کروں - مگر پھر میں نے مناسب نہ سمجھا، چپکا هو رها - مشق سواری اسپ و نشانہ بندوق، ورزش جسمانی اور تعنیاتی طبیب و ڈاکٹر کا قصداً ممبروں نے اس لئے نہیں کہا کہ ان اوورات کی نسبت کسی نے کچھ اعتراض نہیں کیا هے - ان ممبروں نے اسی قدر تک دست اندازی کی هے - جس قدر میں کہ اعتراضات معترضین کے رفع هوجاویں - حالانکہ یہ ممکن نہیں هے کیونکہ معترضین کے اعتراضات کچھ نیک نیتی سے نہیں هیں - آپ کی صحت و سلامتی کی خبر سے بے انتہا دل کو خوشی هوئی هے - اللہ تعالی آپ کو همیشہ صحیح و تندرست و سلامت رکھے جن کی ذات سے هم مسلمانوں کو فخر هے - مگر اب غافل نہ رهیں - همیشہ علاج میں مصروف رهیں - موسم جاڑے کا نہایت اچھا هے کسی ڈاکٹر سے صلاح لے کر «کاڈ - لول - آیل‡‡» یعنی مچھلی کے تیل کا استعمال کیجئیے - نہایت مفید هوگا - خدا ان کے دل میں رحم ڈالے اور قومی همدردی سکھلاوے - تعجب یہ هے کہ میری ذاتی برائی اور بدی خواہ کفر و ارتداد کے سبب، قوم کے ساتھ کیوں دشمنی کرتے هیں - اب اس عریضہ کو دعاے صحت و سلامتی و ترقی جاہ و حشمت دارین پر ختم کرتا هوں -

والسلام!

آپ کا دلی نیاز مند

سید احمد خاں

‡ Ambassador

‡‡ Cod-liver Oil

علی گڈھ
۱٤ اکتوبر ۱۸۹٤ع
مخدوم و مکرم بندہ حکیم احمدالدین صاحب

جو کہ سنٹرل ہال یعنی اسٹریچی ہال مدرسۃ العلوم علی گڈھ کا طیار ہوگیا ہے اور اس کا جلسۂ افتتاح بارھویں نومبر ۱۸۹٤ ع روز دو شنبہ کو قرار پایا ہے اور حضور جناب لفٹنٹ گورنر بہادر مذکورہ بالا تاریخ کو ساڑھے چار بجے اُس کا افتتاح فرمائینگے اس لئے آپ سے درخواست ہے کہ آپ از راہ عنایت تشریف لاکر جلسۂ افتتاح میں شریک ہونے سے بندہ کو ممنون منت فرماویں اور امید ہے کہ آپ چار بجے تک یعنی کہ قبل وقت تشریف آوری جناب لفٹنٹ گورنر بہادر کے مدرسۃ العلوم میں بمقام اجلاس تشریف لے آوینگے ۔ زیادہ نیاز ۔

خاکسار
سید احمد
سکریٹری ٹرسٹیان مدرسۃ العلوم علی گڈھ

نفائس المآثر

از

جناب خلیق احمد نظامی، شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

« نفائس‌المآثر » عہد اکبری کے ایک مشہور ادیب اور مورخ میر علاءالدولہ کامی قزوینی کی تالیف ہے جس میں سولہویں صدی کے فارسی شعراء اور شاہان مغلیہ کے حالات درج ہیں ـ مسلم یونیورسٹی کے کتب‌خانہ میں اس کا قدیم ترین نسخہ موجود ہے ـ

میر علاءالدولہ کامی ایران کے ایک ایسے علمی خانوادے سے تعلق رکھتا تھا جس کے ہر فرد کو نہ صرف تاریخ اور ادب میں دلچسپی تھی بلکہ اپنے تصنیفی کارناموں کے باعث معاصرین میں ایک امتیازی حیثیت بھی حاصل ہوگئی تھی ـ میر علاءالدولہ کے باپ میریحیی سیفی حسینی کے متعلق حیرتی نے لکھا تھا :

قصۂ تاریخ ازو باید شنید　　　کس دریں تاریخ مثل اوندید

میر یحییٰ نے شاہ اسمعیل کے بیٹے ابوالفتح بہرام مرزا کے لئے ایک عام تاریخ « لب‌التواریخ » لکھی تھی ـ (نسخوں کے لئے ملاحظہ ہو (Story Persian Literature pp. 111–112)

اس دور کے بیشتر اہل کمال کی طرح میر یحییٰ کو اپنے وطن کی ذہنی آب و ہوا موافق نہیں آئی اور شاہ طہماسپ کی مذہبی تنگ نظری کی بدولت اپنی زندگی کے آخری دن اصفہان کے قیدخانے میں گزارنے پڑے اور وہیں رجب ۹۶۲ ھ (۱۵۵۵ء) میں قید زندگی سے آزاد ہوا ـ

میر یحییٰ پر سنی عقائد کی اشاعت اور سنیوں کی قیادت کا الزام تھا ـ ۹۶۰ھ (۱۵۵۲ء) میں جب میر یحییٰ اور اس کے بیٹے میر عبداللطیف کو گرفتار کرنے کے لئے حکام شاہی قزوین کو روانہ ہونے والے تھے تو علاءالدولہ کو کسی طرح اس کی خبر مل گئی ـ اس نے فوراً ایک قاصد کے ذریعے اپنے باپ کو اس کی اطلاع کردی ـ میر یحییٰ پیرانہ سالی کے باعث وطن کو نہ چھوڑ سکا اور بالآخر قید ہوگیا ـ لیکن میر عبداللطیف نے فوراً وطن کو خیرباد کہنے کا فیصلہ کر لیا اور ہندوستان کی راہ لی ـ

علاءالدولہ نے غالباً باپ کے مرنے کے بعد سنہ ٩٦٢ھ (١٥٥٥ء) میں ہندوستان کا رخ کیا ۔ میر یحییٰ کا منجھلا بیٹا قاضی صفی‌الدین عیسیٰ چودہ سال بعد یعنی ٩٧٦ھ (١٥٦٨ء) میں ہندوستان پہنچا ۔ تینوں بھائیوں نے دربار مغلیہ سے تعلق پیدا کر لیا اور اپنی علمی صلاحیتوں اور وفاشعاری کی بنا پر بہت جلد ترقی کرلی ۔

میر عبداللطیف کو ہمایوں نے اکبر کا اتالیق مقرر کیا تھا ۔ یوں تو اکبر کے اُستادوں میں ملا ابراہیم، مولانا بایزید، پیر محمد خاں، حاجی محمد خاں، ملا علاءالدین وغیرہ کے نام ملتے ہیں لیکن جس اُستاد نے اکبر کو سب سے زیادہ متاثر کیا وہ غالباً میر عبداللطیف ہی تھا ۔ ابوالفضل نے اسکی وسیع مشربی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ سنیوں میں شیعہ اور شیعوں میں سنی مشہور تھا ۔ بلاخ‌مین کا خیال ہے کہ جس شخص نے سب سے پہلے اکبر کو «صلح کل» کے تصور سے آشنا کیا وہ عبداللطیف تھا ۔ اس کی وفات ٥ رجب ٩٨١ھ (١٥٧٣ء) کو فتح‌پور سیکری میں ہوئی لیکن اجمیر میں سیدحسین خنگ سوار کے مزار کے قریب دفن کیا گیا ۔

میر عبداللطیف کا بیٹا میر غیاث‌الدین علی جو نقیب‌خاں کے لقب سے مشہور تھا، تاریخ‌دانی میں اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا۔ «روضۃالصفا» کی ساتوں جلدیں اس کی نوک زبان تھیں ۔ جہانگیر اس کی معلومات اور حافظہ کا بڑا مداح تھا ۔ عہد اکبری میں تراجم کا جو عظیم‌الشان کام انجام پایا تھا اس میں نقیب‌خاں کا بڑا حصہ تھا ۔ ملا عبدالقادر بدایونی جس نے معاصرین کی تعریف میں قطعاً فراخ‌دلی کا ثبوت نہیں دیا ہے اپنے ہم مکتب نقیب‌خاں کی صلاحیتوں کا بےحد معترف نظر آتا ہے ۔

علاءالدولہ میں فکر و نظر کی پختگی، ذوق سلیم اور کلاسیکی ادب سے لگاؤ خاندانی روایات کا ایک حصہ معلوم ہوتا ہے ۔ معاصر تذکروں میں علاءالدولہ کی زندگی کے حالات کی تفصیل نہیں ملتی ۔ «نفائس‌المآثر» میں کہیں کہیں اس نے اپنے ذاتی حالات کی طرف اشارہ ضرور کیا ہے (مثلاً وطن چھوڑنے کے سلسلے میں «ناسازگاری روزگار غدار» کا ذکر) ۔ لیکن ان اجمالی اشاروں سے اس کی زندگی کی پوری تصویر مرتب نہیں کی جاسکتی ۔ بہر حال اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ شعر و شاعری سے اس کو بچپن ہی سے لگاؤ تھا اور صنائع شعریہ پر اس نے ایک رسالہ بھی تصنیف کیا تھا ۔ علاوہ بریں اپنے دور کے دوسرے مشہور شاعروں مثلاً اشرف خاں، میر ہروی وغیرہ کی طرح اس کو خطاطی اور خوشنویسی سے بھی دلچسپی تھی اور امیر کلنگ کی نگرانی میں اس نے یہ فن اچھی

طرح سیکھا تھا اور بعد کو اس موضوع پر ایک رسالہ «صحیفۃ الارقام» کے نام سے لکھا تھا۔

«نفائس المآثر» سولھویں صدی کے ہندوستان کی علمی اور ادبی تاریخ کے لئے ایک بیش بہا خزینہ ہے۔ اس کی اہمیت اور مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ معاصرین بھی اس سے افادہ کرنے پر مجبور ہوگئے تھے۔ ملا عبدالقادر بدایونی کی تاریخ کی تیسری جلد حقیقت میں «نفائس المآثر» کا خلاصہ ہے! ابوالفضل نے دربار اکبری کے بعض شعرا کا ذکر «آئین» میں ضرور کیا ہے لیکن «نفائس» کے مقابلے میں اس کی کوشش بالکل تشنہ اور نامکمل نظر آتی ہے۔ اشعار کے انتخاب میں غالباً علاءالدولہ کی نظر ابوالفضل سے زیادہ تیز تھی۔ ہمارے سامنے اس دور کے سب شعراء کے دواوین موجود نہیں ہیں اس لئے علاءالدولہ کی محنت کی پوری داد دنیا ممکن نہیں ہے لیکن «نفائس المآثر» کے انداز بیان اور انتخاب اشعار سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کام میں اس نے کافی دیدہ ریزی کی تھی اور شعرا کے کلام کا تنقیدی نظر سے مطالعہ کیا تھا۔

«نفائس المآثر» کی ترتیب و تالیف کا کام علاءالدولہ نے ۹۷۱ھ (۱۵۶۳ء) میں شروع کیا تھا۔ دیباچہ میں لکھا ہے:

«نفائس المآثر» نام نمود کہ این اسمیت بامسمی
۹۷۱ھ
موافق و تاریخ سال شروع را........»

پھر سبب تالیف کو بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:

«در طی این روایات مراد از حضرت اعلیٰ نواب کامیاب گردون جناب حضرت جلال الدین محمد اکبر پادشاہ غازی است خلد اللہ ملکہ و سلطانہ کہ غرض اصلی بلکہ علت غائی ازین جمع و تالیف بیان شمۂ از فتوحات و محامد ذلت و شر ذمہ از توفیقات و مکارم صفات آں حضرت است۔

پیش رخت حکایت خوباں فسانہ ایست
مقصود ذکر تست دگر ہا بہانہ ایست»

عنوانات و مطالب کے اعتبار سے «نفائس المآثر» تین حصوں پر مشتمل ہے۔

(۱) مطلع (۲) احوال شعراء (۳) مطالب

مطلع کی حیثیت شاعری پر ایک نہایت فصیح اور مدلل مقالے کی ہے جس میں شاعری کی قدامت اور نثر پر اس کی فضیلت کے علاوہ مختلف اصناف شاعری پر بھی بحث کی گئی ہے - شاعری اور موسیقی کے باہمی تعلق پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ دلچسپ بھی ہے اور پر مغز بھی -

دوسرا حصہ تراجم شعراء پر مشتمل ہے - اس میں (٤٩٦) شاعروں کے حالات زندگی مع منتخب اشعار با عتبار حروف تہجی درج ہیں -

تیسرے حصہ میں علاءالدولہ نے بابر، ہمایوں اور اکبر کے حالات اور تاریخی واقعات درج کئے ہیں - « نفائس‌المآثر » کی اہمیت کا تمام تر انحصار دوسرے حصہ پر ہے- تیسرے حصہ میں کوئی خاص معلومات نہیں ہے - عہد اکبری کا ذکر کرتے ہوئے علاءالدولہ نے امیر خسرو کا یہ شعر نقل کیا ہے -

خوشا ہندوستان و رونق دین　　　شریعت را کمال عز و تمکین

اور اکبر کو « قامع آثارالکفر و الضلال » بتایا ہے -

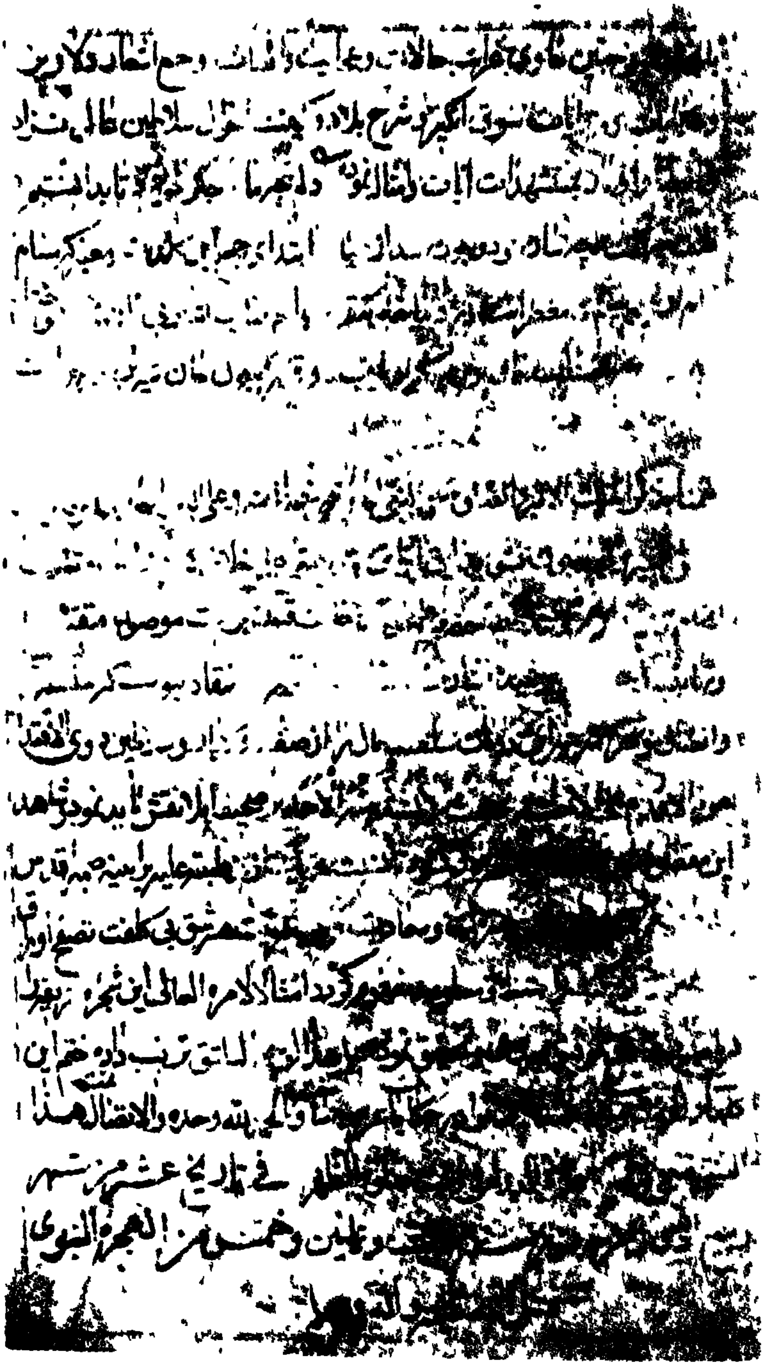
نفائس المآثر کے نسخے رام‌پور، برٹش میوزیم ' ازبکستان، اور میونخ کے کتب خانوں میں ملتے ہیں - (نیز ملاحظہ ہو .Storey, Persian Literature p. 801) مسلم یونیورسٹی کا نسخہ غالباً ان نسخوں میں سب سے زیادہ قدیم اور یقیناً سب سے زیادہ مکمل ہے - یہ نسخہ ۲۷٤ اوراق پر مشتمل ہے - سنہ کتابت ۱۰۸۵ھ ہے جیسا کہ خاتمہ پر درج ہے :

« ہذا نسخہ مسمی بتذکرہ علاءالدولہ فی وقت صلوۃ الظہر
فی تاریخ عشر من شہر ربیع الاول من شہور سنہ الف
و ثما نین و خمس من الھجری النبوی صلی‌اللہ‌علیہ‌وآلہ‌وسلم »

علی‌گڑھ کے اس نسخے کی مدد سے ڈاکٹر ام ہانی ایم-اے ' پی - ایچ - ڈی لیکچرر فارسی، ویمنس کالج، مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ نے « نفائس » کا نہایت مکمل ایڈیشن تیار کیا ہے -

لوح رقم—





«[illegible] الآثر» (نسخهٔ علیگڑه) کا آخری صفحه

آگ کا دریا

(تبصرہ)

اسلوب احمد انصاری ریڈر شعبۂ انگریزی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

اپنے افسانوی مجموعوں « ستاروں سے آگے » اور « شیشے کے گھر » اور دو ناولوں « میرے بھی صنم خانے » اور « سفینۂ غم دل » کے ذریعہ قرۃالعین حیدر نے اردو زبان کے تخئیلی ادب میں اپنی جگہ بنالی تھی ۔ ان کی جس جدت نے اردو پڑھنے والوں کو چونکایا، وہ تکنیک کا ایک نیا تجربہ تھا، جس پر مغربی ادب کے مطالعہ کا اثر تھا ۔ اسے بالعموم شعور کے بہاؤ کی تکنیک کے نام سے پکارا گیا ہے ۔ اس کی بنیاد کسی بندھے ٹکے بیانیہ (Narrative) فارمولا پر نہیں، بلکہ اس فنی تدبیر پر ہے، کہ تاثرات اور یادیں، جس طور پر لاشعور سے چمٹی رہتی ہیں، انہیں منطق کی کم سے کم مداخلت کے ساتھ بعینہ پیش کر دیا جائے ۔ اس میں سلسلہ واری، منطقی ربط اور باہر سے عائد کیا ہوا نظم کوئی معنی نہیں رکھتا، کیونکہ زندگی خود ایک رواں دواں مظہر ہے، اور تاثرات اور یادیں، لاشعور میں ضم ہونے کے بعد جب شعوری سطح پر ابھرتی ہیں، تو میکانکی پیش و پس سے بے نیاز ہوتی ہیں ۔ شخصیت کے متعلق جدید نفسیات نے یہ نظریہ پیش کیا، کہ یہ کوئی ٹھہری ہوئی، منجمد اکائی نہیں ہے، اور نہ خوبیوں اور خامیوں کی ایک دیو مالا، بلکہ اسے اندرونی کیفیات کی ایک وحدت سمجھنا چاہئے ۔ یہ خیال ارتقاء کے تصور کی طرح بالکل نیا نہیں، گو اسے علمی وضاحت اور قطعیت حال ہی میں حاصل ہوئی ۔ اسی طرح جدید فکر نے یہ بھی بتایا، کہ وقت، ماضی، حال اور مستقبل سے مرکب نقطوں کا ایک خط مستقیم نہیں، بلکہ ایک دوران مسلسل ہے، جس میں یہ تینوں اکائیاں، ایک دوسرے کے اندر کھلی ہوئی ہیں، اور اس لئے ان کی ریاضیاتی حدبندی کرنا ممکن نہیں ۔ یہ دونوں عناصر، ناول اور افسانہ میں نئی تکنیک کو معرض وجود میں لانے کے ذمہ دار ہوئے ۔ اس تکنیک کے ذریعہ وقت کی لہروں اور یادوں کی لہروں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کی جا سکتی ہے ۔ اس کا سب سے

بڑا فائدہ یہ ہے ، کہ ناول اور افسانے کا عمل زندگی سے نامیاتی طور پر منسلک معلوم ہونے لگتا ہے، اور اردو میں اسے متعارف کرنے کا کام قرۃالعین حیدر نے انجام دیا ۔ ان کی اولین کوششوں پر دو اعتراضات بھی کئے گئے ۔ اول یہ کہ وہ عام طور پر سوفطائی' (Sophisticated) بےمغز اور غیر ذمہ دار اوپری متوسط طبقہ کے مشاغل اور دلچسپیوں کی عکاسی تک ہی اپنے آپ کو محدود رکھتی ہیں ۔ جس سے عام پڑھنے والے کو نہ کوئی لطف حاصل ہوتا ہے اور نہ کوئی بصیرت ۔ اور انہیں عام انسانوں کے اعمال اور محرکات اور ان کے راحت و الم سے کوئی سروکار نہیں ۔ اور اس طرح جس زندگی کا نقش وہ ابھارنا چاہتی ہیں' وہ یک تہی، اور بہت سکڑی اور سمٹی ہوئی سی چیز ہے ۔ دوسرا اعتراض، جو پہلے اعتراض کی طرح صحیح ہے، یہ تھا، کہ وہ غیرضروری طور پر اپنی تحریروں میں انگریزی الفاظ اور تراکیب استعمال کرتی ہیں جس سے لکھنے والے کے ذہن کی ناپختگی اور زبان کے مصنوعی پن کا احساس ہوتا ہے ، اور تحریر کی رواني میں رخنہ پڑ جاتا ہے جس کے لئے کوئی معقول جواز موجود نہیں ۔

«آگ کے دریا» میں ناول نگار نے ایک ہی جست میں ارتقاء کی بہت سی منزلیں طے کرلی ہیں ۔ اور یہ ان کے ابتک کے کارناموں پر حیرت انگیز اضافہ ہے ۔ یہ ناول ١٠١ ابواب پر مشتمل ہے ۔ اس کے عمل کی تجزیہ کے خیال سے اس کے (Locale) کے پیش نظر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

ابواب ١ سے ١٣ تک شراوستی سے متعلق ہیں، ١٤ سے ١٧ تک پاٹلی پتر سے (اکائی نمبر ١)

ابواب ١٨ سے ٢٥ تک بہرائچ، جونپور اور بنارس سے (اکائی نمبر ٢)

ابواب ٢٦ سے ٥٦ تک یکے بعد دیگرے کلکتہ اور لکھنؤ سے (اکائی نمبر ٣)

ابواب ٥٧ اور ٥٨ پرانی اور نئی تاریخ کے دوراہے سے'

ابواب ٥٩ سے ٩٦ تک یورپ سے (اکائی نمبر ٤)

ابواب ٩٧ اور ٩٨ دور جدید میں دوسرے اہم موڑ سے (سنہ ١٩٤٧ء)

ابواب ٩٩ اور ١٠٠ شرقی پاکستان اور نئے ہندوستان سے' اور

آخری باب صرف نئے ہندوستان سے (اکائی نمبر ٥)

جیسا کہ اس ہیئتی (Formal) تقسیم سے ظاہر ہے ، ناول کی بساط (Canvas) ہے ۔ کہانی کا آغاز اب سے ڈھائی ہزار پہلے کی ہندوستانی تہذیب کے دور

سے ہوتا ہے، جو شراوستی اور پاٹلی پتر میں سر سبز و شاداب ہوئی ۔ مسلمانوں کی آمد کے بعد تہذیب کے اس ساگر میں ایک نئی لہر اٹھی ہے ۔ اس کا مطالعہ دوسرے دور کا موضوع ہے ۔ مسلمانوں کے انحطاط کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی کے قدم ہندوستان میں جمنا شروع ہوتے ہیں ۔ اس بڑھتی ہوئی تازہ دم قوم کا اولین ہراول جن ریشہ دوانیوں سے کام لیتا ہے اور اس کے مقابلہ میں مغلیہ شان و شوکت کے آخری محافظ جس تن آسانی اور اخلاقی پستی کا مظاہرہ کرتے ہیں، اس کا تخیلی عکس ہم تیسرے دور میں دیکھتے ہیں ۔ اس دور میں ہم جدید لکھنؤ کی بھی ایک جھلک دیکھ لیتے ہیں ۔ چوتھے دور میں عمل کا مرکز ہندوستان سے یورپ منتقل ہوجاتا ہے' اور وہی نسل، جو اوپری متوسط طبقہ کی نمائندگی تیسرے دور کے آخر میں لکھنؤ میں کر رہی تھی' لندن اور کیمبرج اور پیرس میں نظر آتی ہے ۔ چوتھا اور پانچواں دور تقسیم ملک کے بعد کے ہندوستانی اور پاکستانی معاشروں سے متعلق ہے ۔ یہاں اس بات کا اعلان و اظہار بےحد ضروری ہے کہ گو ناول اس طرح پانچ ادوار پر محیط ہے لیکن ناول نگار کا مقصد تاریخ نگاری نہیں، بلکہ تاریخ کے یہ مختلف موڑ کہانی کے عمل کے لئے صرف ایک پس منظر کا حکم رکھتے ہیں ۔ اور اس لئے ناول کے واقعات اور تاریخ کے خارجی چوکھٹے میں سخت گیر مطابقت ڈھونڈھنا یا قائم کرنا تنقیدی محاکمے کو (Distort) کر سکتا ہے ۔

ناول میں ایک جگہ یہ جملے ملتے ہیں :

« وقت کے پیٹرن (Pattern) میں طلعت جہاں بیٹھی تھی، وہی طلعت اسی پیٹرن میں ایک جگہ اور موجود تھی اور دونوں نقطوں کے درمیان برسوں کا فاصلہ تھا ۔ اور اس فاصلہ پر انسان صرف آگے کی طرف چل سکتا تھا ۔ آگے ۔ اور آگے ۔ پیچھے جانا ناممکن تھا ۔ گو ہزاروں طلعتیں ان گنت ٹکڑوں میں منتشر' ان گنت جگہوں پر موجود تھیں، جیسے آئینے کے ٹوٹے ہوئے ٹکڑوں میں ایک ہی چہرے کے مختلف عکس نظر آتے ہیں ۔ » (صفحہ ۳۱۶)

یہی جملے صفحہ ۶۵۳ پر دہرائے گئے ہیں ۔ یہ جملے ناول کی ایک نمایاں خصوصیت پر روشنی ڈالتے ہیں ۔ اس ناول میں مرکزی کردار صرف چار ہیں، یعنی گوتم' ہری شنکر' چمپا اور کمال ۔ اس طویل مدت میں جس پر یہ ناول پھیلا ہوا ہے یہ کردار

ناموں کے خفیف سے تفاوت کے ساتھ برابر ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں ۔ اور ہر دور میں یہ محسوس ہوتا ہے ، کہ ان کرداروں کی بنیادی خلقت ایک ہے ، صرف اُنھوں نے پرانی زندگی کی کینچلی کو اُتار کر ایک نئی قبا زیب تن کر لی ہے۔ وہی مانوس چہرے ، وہی جانے پہچانے خط و خال ، وہی محرکات اور میلانات ہیں ، جن سے ہم زندگی کی ہر شاہراہ پر دوچار ہوتے ہیں ۔ تجربات کی نوعیت ایک ہے ، البتہ خارجی مظاہر جن میں وہ متشکل ہوتے ہیں ' بدل جاتے ہیں ۔ « انسان چراغ کی طرح بجھ جاتا ہے ' محض واقعات اور احساسات کا دور تسلسل قائم رہتا ہے » ۔ صفحات (۲۲ اور ۷۶) ۔ ایک نقطۂ نظر سے اس ناول میں ہیرو اور ہیروئن کوئی نہیں ہیں ، جن کی ابتداء ارتقا اور انتہا کو تواتر اور تسلسل کے ساتھ پیش کیا گیا ہو ۔ نہ یہاں صرف انسانوں کا غول بیابانی نظر آتا ہے ۔ ایلیٹ کی نظم کے اس تراشے سے ، جو ناول کے شروع میں (Epigraph) کے طور پر دیا گیا ہے ' یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ناول کا موضوع وقت کا وہ دھارا ہے ، جو انسان کی ارضی زندگی کی وسعتوں کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے ۔ انسان نے اب تک ارتقا کی جتنی منزلیں طے کی ہیں ان میں سے چند روشن نقطوں کو ناول نگار نے چن لیا ہے ۔ اس مدت میں انسان نے خدا اور کائنات کے متعلق جس طرح سوچا ہے خود اور غیر خود میں جس ہم آہنگی کی جستجو کی ہے ، تہذیبوں اور سلطنتوں نے جس طرح اپنے جھنڈے گاڑے ہیں ، انسانی رشتوں میں محبت اور نفرت ، ایثار اور خود پسندی اور عقل و عشق کی آویزش نے جو پیچیدگیاں پیدا کی ہیں ، تجربہ میں جو کرب اور تلخی چھپی ہوئی ہے اور اس سے مجموعی طور پر شخصیت کے نشو و نما پر جو اثر پڑتا ہے ، مجرد فلسفہ اور مجرد تاریخ سے کہیں زیادہ یہی سب کچھ اس ناول کا موضوع ہے ۔

«ساری چیزوں میں اے پروہت آگ لگی ہے ۔ آنکھیں آگ میں جلتی ہیں اور اشکال اور بصارت ' حسیات ، وفور شوق ، آوازیں ، خوشبوئیں ' ذہن و دماغ ، خیال ، جسم ، تصورات ' سب دھڑادھڑ اس آگ میں جل رہی ہیں ، اور نفرت اور محبت اور پیدائش اور بڑھاپے اور موت اور رنج و الم اور دکھ اور گریہ‌وزاری اور مایوسی نے اے پروہت یہ الاؤ تیار کیا ہے» ۔ (صفحہ ۹۱)

اسے ہم ناول کا (Interior Monologue) کہہ سکتے ہیں اور اس کے اجزا شروع سے آخر تک جگہ جگہ بکھرے ہوئے ہیں ۔

ان چار کرداروں کے علاوہ طلعت کا کردار ناول کے بیانیہ ڈھانچہ میں ایک خاص اہمیت رکھتا ہے ۔ گوتم، ہری شنکر اور چمپا کی طرح نرملا اور سرل ایشلے بھی جو برتانوی استعماریت کے آسیب کی حیثیت رکھتا ہے، ناول کی کئی منزلوں میں ہمارے سامنے آتے ہیں ۔ پیٹر (Peter) کو سرل کا ہمزاد کہنا چاہئے ۔ باقی اور کردار جیسے تہمینہ، عامررضا، ریکھا، شانتا، روشن‌آرا اور مسیز شیلا مکرجی ناول کی صرف بیرونی سطح (Periphry) پر نظر آتے ہیں ۔ وہ کردار جن کا تعلق عوام سے ہے، کچھ کم اہمیت نہیں رکھتے، اور ان کا ذکر بعد میں آئیگا ۔ ناول کے موضوع اور اسکے مرکزی اور نیم مرکزی کرداروں کی تخلیق کے اچھوتےپن کی طرف سرسری اشارہ کیا جا چکا ہے ۔ اس ناول کی اور خصوصیات جو قابل ذکر ہیں، وہ ہیں پررور بیانیہ قدرت، ڈرامائی تاثر، شدید کیفیات کی باز آفرینی، تکرار اور اعادہ، کردار نگاری، خارجی فطرت کا دلنواز حسن اور عوام کے جذبات و احساسات کی نقش گری ۔

ناول کے ابتدائی حصہ میں ہم ہندوستان کی تاریخ میں ڈھائی ہزار سال قبل کی فضاؔ سے دوچار ہوتے ہیں ۔ معاشرت، طرز فکر اور اقدار زندگی سب وہی ہیں، جن سے اس دور کا انسان پہچانا جاسکتا ہے ۔ مظاہر فطرت سے ہم آہنگی انسان اور خدا کے رشتہ کے متعلق اولین استفسار، عمل میں سادگی، ریاضت اور خلوص، انہیں سے گوتم کی شخصیت کے نقوش آشکارا ہوتے ہیں ۔ اس منزل ھی پر یہ احساس ہوتا ہے کہ گوتم ایک مفکر کا ذہن، ایک فن‌کار کا وجدان اور ایک مخلص انسان کا دل رکھتا ہے۔ اور اس کے علم اور عمل میں کوئی بُعد نہیں ۔ وہ خارجی حسن کا پرستار بھی ہے، اپنے اندرون میں بھی جھانک کر دیکھتا ہے اور عمل کو ریاضت کی بھٹی میں تپا کر کندن بھی بنانا چاہتا ہے ۔ ہری شکر اس کے مقابلہ میں سرتاسر حقیقت پسندانہ رویہ اور میلان رکھتا ہے ۔ چمپک، جو بعد کی چمپا اور چمپاباجی کا نقش اولین ہے، گوتم کی پرسکون کائنات میں تموج پیدا کرنے کا وسیلہ بنتی ہے ۔ گوتم، جو اب تک صرف روح کی عظمت اور تقدیس کا قائل تھا اور جس کی تمام تر کوششیں اس کا تزکیہ حاصل کرنے پر مرکوز تھیں، تجربہ کی ایک نئی وسعت (D.mension) سے آشنا ہوتا ہے ۔

"اس ایک رات میں وہ دفعتاً بڑا ہوگیا تھا ۔ اس نے دل کی کائنات کی سیاحت کی تھی ۔ اس نے مایا کا تجربہ کیا تھا اور وہ اس تجربے سے غیر مطمئن نہیں تھا ۔ لیکن یہ کیسا عجیب احساس تھا ۔ جیسے

شیو کی بجائے زندگی کا سارا زہر ہلاہل اس نے خود پی لیا ہو،
یہ کیسا انوکھا تجربہ تھا، اس کی شرط تو اس نے کپل سے نہیں
لگائی تھی» ۔ (صفحہ ١٠٤)

مگدھ کی لڑائی میں جو پہلے دور کے دوسرے حصے میں ہوتی ہے، گوتم اپنے ہاتھوں کی انگلیاں کھو بیٹھا ہے، اور تصویر کشی کے مشغلہ سے محروم ہو جاتا ہے:

«تب اُسے ایک اٹل حقیقت کا اندازہ ہوا، ہاتھ اُنگلیاں جو حسن کی
تخلیق کے لئے بنائی گئی ہیں خون میں نہلا دی جاتی ہیں ۔ کسی
خاموش وہار میں بیٹھکر وہ اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کر سکتا
تھا .... تب اُس نے اپنی کٹی ہوئی اُنگلیوں کو دیکھا اور سوچا
کہ یہ اسکے کرم کا پھل ہوگا ۔ اسکے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے ۔
کرم کے فلسفے سے اسے بڑا سکون حاصل ہوا » ۔ (صفحات ١١٩-١١٨)

یہ ایک اہم تجربہ تھا جو گوتم کو حاصل ہوا ۔ ان الفاظ میں جو کرب چھپا ہوا ہے اور اسے انگیز کرنے کا جو بے پایاں عزم ہے اس نے گوتم کے کردار کو ناقابل فراموش بنا دیا ہے ۔

دوسرے دور میں ہم کمال کے نقش اول، ابوالمنصور کمال‌الدین سے ملتے ہیں، جو حسین شرقی کے کتب‌خانے کا نگراں ہے ۔ اور ہندوستان کی بوقلموں تہذیب میں ایک نئے عنصر کی حیثیت رکھتا ہے ۔ شروع ہی میں اسکی ملاقات چمپا سے ہوتی ہے جو پہلے دور کی چمپک کا ایک نیا روپ ہے ۔ کمال‌الدین کی شخصیت کے ارتقاء میں جو دو چیزیں معاون ہوتی ہیں، وہ ہندی اور اسلامی فلسفہ کا ٹکراؤ اور فارسی شاعری اور محبت کے تصور میں تبدیلی ہے اور دوسری طرف انسانی بےبسی کا وہ تاثر جو پیہم جنگوں کے تجربہ نے اسکے دل و دماغ پر قائم کیا ہے ۔ ان دو عناصر نے مل کر جو تخم ریزی اسکے دل میں کی تھی، وہ محبت اور آشتی کے ان نغموں کے زیر اثر برگ و بار لائی ہے، جو کبیر نے اس سرزمین میں ہی بلند کئے تھے ۔ شخصی اور انفرادی سطح پر اس کا نتیجہ کمال‌الدین کی شیلا سے شادی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے :

«لیکن روح اور دل کی کائناتوں کی ساری مسافتیں طے کرنے کے
بعد اس نے اندازہ لگایا کہ زندگی کی اصل [illegible] اپنا
[illegible]

ہو۔ یہ سکون اسے اس سیدھی سادھی ان پڑھ دیہاتی لڑکی سے شادی کرکے حاصل ہوگیا، گویا یہی اس کی منزل تھی» (صفحہ ۱۹۷)

تیسرے دور میں ہم پہلی بار سرل ایشلے سے دو چار ہوتے ہیں۔ جس کی اقدار زندگی، معاش آسودگی، اقتدار اور اخلاقی اور روحانی نراج ہیں۔ برطانوی استعماریت کے جو نتائج ہندوستانیوں کی سیاسی اور معاشی ابتری کی صورت میں ظاہر ہوئے، اس کی عکاسی اس دور میں جگہ جگہ نظر آتی ہے۔ سرل کے سلسلہ میں یہ بات قابل غور ہے، کہ گو حکومت اور اقتدار کے نشے میں وہ اخلاقی غیر ذمہ داری کی حدوں کو چھو لیتا ہے اور عیش و نشاط کو اس نے اپنا اوڑھنا بچھونا بنا رکھا ہے، مگر پایان کار ضمیر کی خلش ایک مرتبہ اسے جھنجھوڑ کر رکھدیتی ہے۔ اور جب وہ اپنی داشتہ شنیلا سے جسے وہ عرصہ ہوا ٹھکرا چکا تھا شراب خانہ مین یکبارگی مڈ بھیڑ ہوجانے کے بعد پیچھا چھڑا کر بھاگتا ہے، تو گزشتہ یادوں کے تمام بھوت اس پر ایک ساتھ حملہ کر دیتے ہیں، اور وہ اپنی تنہائی کے خوف سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ یہاں ڈرامائی تاثر بہت واضح طور پر سامنے آتا ہے:

«اس نے کہاروں کو ڈانٹا۔ زندگی کا سارا نقشہ اس کی آنکھوں کے سامنے سے گذرتا جا رہا تھا۔ یہ زندگی کا فانوس تھا اور وہ خود تنہا اس میں مقید تھا اور اس کے چاروں طرف رنگا رنگ تصویریں بنی تھیں اور اسے ان تصویروں سے ڈر لگ رہا تھا۔ گورنمنٹ ہاؤس کے رفقائے کار، کالج کے منشی اور نثار، ایشیاٹک سوسائٹی کے محقق، اودھ کے شعراء اور فن کار حتی کہ لکھنؤ کی چمپا بائی، یہ سب مل کر اس کی روح کے غم کو نہیں مٹا سکتے تھے۔» (صفحہ ۲۳۲)

..اس طرح کا ایک ڈرامائی حصہ ہمیں وہاں ملتا ہے جہاں گوتم کا دوسرا نقش گوتم نیلمبر اپنے بیٹے منورنجن کے یہاں مقیم ہے اور رات کو جب سب سوجاتے ہیں تو وہ چپکے سے باہر نکل کر گومتی کے کنارے کنارے چل کھڑا ہوتا ہے اور ماضی کے بھوت سرل کی طرح اسے بھی آدبوچتے ہیں «سارے شاہان اودھ.... ان ..... بھوتوں کی [illegible] آج کی رات جانے کون کون مرا ہوگا» (صفحہ ۲۸۰)

[illegible] مشابہات بھی اہم ہیں۔ گوتم نیلمبر جس کا ذکر [illegible] چمپک کا دوسرا نقش [illegible]

طوائف چمپا کی شکل میں ہمارے سامنے آتا ہے - پہلا قابل ذکر مقام وہ ہے، جب گوتم لکھنو سے کلکتہ واپسی کے دوران راجہ بینی بہادر کے بیٹے سے جو ایک جوگی ہے یہ الفاظ سنتا ہے:

«سراب کی حقیقت تو میں نے جانی ہے - تم اس کی حقیقت کو کیا جانو -تم اسی چکر میں شامل رہو گے . . . تم سمجھتے ہو کہ تم اس بھول بھلیاں سے نکل آئے ہو، مگر تم غلطی پر ہو» - صفحات (۲۶۳-٦٤)

اور دوسرا وہ جب نیلامبرت کے کان میں ایک جانی پہچانی آواز سیکڑوں ہزاروں برس کا فاصلہ طے کر کے پہنچی تھی، اور اس نے پھٹی پرانی دلائی میں لپٹی ہوئی راہ‌گیر بھکارن کو ایک روپیہ خیرات کے طور پر دیا تھا، جو ان کا دیا ہوا روپیہ لیمپ کی روشنی میں الٹ پلٹ کر دیکھ رہی تھی جیسے اس کو اپنی آنکھوں پر یقین نہ آتا ہو- اس کے بال چاندی کی طرح چمک رہے تھے - اور اس کے چہرے پر ان گنت جھریاں تھیں- اس کی دلائی میں جا بجا پتوند لگے تھے کہیں کہیں پر گوکھرو اور بنت ٹکی رہ گئی تھی جس کے تار نکلے ہوئے تھے» (صفحہ ۲۷۹)

یہی بھکارن اس سے پہلے یہ جملہ دہراتی رہی تھی، «خدا سوا غم حسین کے اور کوئی غم نہ دے» یہ چمپا تھی، جو وقت کی آسیا میں پوری طرح پیسی جا چکی تھی- شدت احساس کے اعتبار سے یہ دو تراشے اس ناول میں دو اور تراشوں کی طرح، بڑی اہمیت رکھتے ہیں-

جدید لکھنؤ کی عکاسی تیسرے دور میں جس طرح کی گئی ہے' وہ ہمیں قرۃالعین حیدر کے اس سے پہلے کے ناولوں کی یاد دلاتی ہے - یہاں کمال الدین کا تیسرا نقش، جو اسی دور کے پہلے حصہ میں نواب کمن کی صورت میں نظر آیا تھا، اب کمال کی شکل میں جلوہ گر ہوتا ہے - اور چمپک کا تیسرا نقش چمپا باجی کی صورت میں نمودار ہوتا ہے - نرملا' گوتم اور ہری شنکر پھر سامنے آتے ہیں- نیم مرکزی کرداروں میں طلعت کا اضافہ ہوتا ہے - لیکن سب سے زیادہ کمال اور چمپا اہمیت رکھتے ہیں- رومان کی سطح پر جو مثلث بنتا ہے' اس کے تین نمائندے تہمینہ، عامر رضا، اور چمپا احمد ہیں- تیسرے دور کے اس دوسرے حصہ اور چوتھے دور میں، جو فارغ البال اوپری متوسط طبقہ کی ذہنی اور جذباتی سرگرمیوں کا نگار خانہ ہے، از بلاتھوبرن کالج اور کینٹنگ کالج لکھنؤ کی پیفکریوں اور کھلنڈرے پن کی داستان ہے؛ کلفشاں اور سنگھاڑے والی کوٹھی

کے معمولات کا ذکر ہے ، لندن اور کیمبرج کی ادبی اور ثقافتی سرگرمیوں کا بیان ہے، پک‌نک، بیلے، کنسرٹ اور پارٹیوں کی چہل پہل ہے، موسیقی اور سنگتراشی کے مرکزوں کی نشاندھی ہے۔ لیکن ان کے علاوہ چند اور باتیں بھی قابل ذکر ہیں۔ اول یہ کہ طلعت ایک خاص طرح کی لاتعلقی، احساس برتری اور نقطۂ نظر کے اعتدال کا اظہار کرتی ہے، اور اس تمام ہنگامے پر مسکرانے والے تماشائی کی حیثیت رکھتی ہے۔ دوسرے چمپا احمد کی شخصیت میں سوچنے کا جو انداز ہے، تمناؤں اور آرزؤں کے پامال ہوجانے پر جو خاموش احتجاج ہے، اور تمام دوسرے کرداروں کے برعکس وہ جس مثبت نقطۂ خیال کو پیش کرتی ہیں، وہ توجہ کو اپنی جانب کھینچتا ہے۔ پھر عامر رضا ہیں، جو ہری‌شنکر کی طرح واقعیت پسند ہیں، اور نہ دل و دماغ پر چوٹ پڑنے دیتے ہیں اور نہ اپنے دامن کو راہ کے خس و خاشاک میں الجھاتے ہیں۔ فنی اعتبار سے ڈرامائی تاثر اس موقع پر ظاہر ہوتا ہے، جہاں دلکشا کے باغات میں کمال اور چمپا وغیرہ پک‌نک منانے چاندنی رات میں آئے ہوئے ہیں، اور یہاں نواب قدسیہ محل اور چمپا کے درمیان ایک تخئیلی مکالمہ شروع ہوتا ہے (صفحات ۴۰۵—۴۰۶)، جس کے ذریعہ ماضی کے بہت سے نقوش چشم زدن میں ابھر آتے ہیں۔ لیکن اس پوری الف‌لیلوی داستان کے جذباتی مراکز تین ہیں۔ اول سیاست کے میدان میں اُس کمال کی زبردست شکست جو عوامی جمہوریت، متحدہ قومیت اور ہندوستان کی پراچین تہذیب کا پرستار رہ چکا ہے، دوسرے وہ تلخی، کرب اور دل برداشتگی، جو آرزؤں اور خوابوں کے صنم‌خانے کے مسمار ہوجانے پر چمپا کے دل میں پیدا ہوتی ہے، اور تیسرے آفاقی المیہ کا وہ سر جو مڈیرسٹ کے سینے ٹوریم میں نرملا کی موت کی صورت میں انسان کی بے بسی اور پسپائی کو ظاہر کرتی ہے۔ ناول کا پانچواں دور تقسیم کے بعد کے واقعات کے پس منظر میں تعمیر کیا گیا ہے۔ جن کرداروں سے ہم لندن اور کیمبرج میں ملے تھے، وہ واپس آکر دو مختلف خطوں کا رخ کرتے ہیں۔ کمال اور چمپا، دونوں نئی اور تلخ حقیقتوں سے دوچار ہوتے ہیں۔ کمال عمل کا راستہ اختیار کرتا ہے، اور چمپا صرف سہتے رہنے کا۔ متحدہ قومیت کا دلدادہ کمال نئی مملکت کا رخ کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ چمپا جو لکھنؤ اور کیمبرج میں، اپنی ذہنی برتری کی دھاک بٹھا چکی تھی، مرادآباد میں اپنے چچا کے پاس ایک چھوٹے سے شکستہ مکان میں زندگی گذارنے پر مجبور ہوتی ہے۔ تقسیم کے بعد پاکستان میں جو معاشرہ وجود میں آیا ہے، اس کی عکاسی کے سلسلے

میں ناول نگار پر بہت لےدے کی گئی ہے جو غلط نقطۂ نظر کو برتنے کا نتیجہ ہے۔ ناول نگار نے حالات کا جو تجزیہ کیا ہے، وہ بڑی حد تک دیانتداری پر مبنی ہے - یہ ضرور ہے کہ ہمعصری واقعات کو تخئیلی فن پاروں کا موضوع بنانے کے لئے وقت اور فاصلے کی ضرورت ہوتی ہے - اور یہ عین ممکن ہے کہ دیانتدارانہ عکاسی کے باوجود ہم ان عوامل کے سمجھنے میں غلطی کریں، جو خارجی حالات کے پس پشت کام کر رہے ہیں، اور ان قوتوں کا خاطرخواہ اندازہ نہ کرسکیں جن کی جڑیں عوام کے سینوں میں پیوست ہیں، اور جن پر مستقبل کا دار و مدار ہے۔ یہ قیاس کرنا صحیح نہیں، کہ اس تجزیہ اور عکاسی کے پیچھے کوئی تخریبی میلان اور جذبہ کام کر رہا ہے -

ناول کے اس آخری حصہ میں صرف کمال اور چمپا ہی دو ایسے کردار ہیں جو ہماری توجہ کو پوری طرح اپنی گرفت میں رکھتے ہیں - تخئیلی طور پر ناول کا عمل اس آخری سین میں سب سے زیادہ موثر طور پر سامنے آتا ہے، جو چمپا کے چچا کے گھر میں مرادآباد میں دکھایا گیا ہے - کمال دوبارہ ہندوستان آکر اور ماضی اور حال کا احتساب کرنے کے بعد جس منزل پر پہنچ چکا ہے، اس کی نشان دھی یہ جملے کرتے ہیں:

> « مگر یہ وطن نہیں تھا - اس کے ویزا کی معیاد ختم ہونے والی تھی -کل سویرے وہ یہاں سے اپنے ملک روانہ ہوجائیگا - مرادآباد، کٹھ گھر، ... چمپا احمد، زیباؔ، مریم، چچا ابا، سب یہیں رہ جائیں گے - کیا اس حقیقت پر اسے آنسو بہانا چاہیے، لیکن اب اسے محسوس ہوا کہ وہ بوڑھا ہوچکا ہے -اس میں ضبط آگیا ہے - ضبط، توازن اور سکون »- (صفحہ ۷۵۲)

اور چمپا احمد، جذباتی اور ذہنی شکست اور پسپائی کے بعد جس نقطۂ شدت کو چھو چکی ہے، وہ ان جملوں سے مترشح ہے :

> « میں ایک عام اوسط درجہ کی لڑکی ہوں » چمپا کہتی رہی « اگر میں خدا کا خاص الخاص بندہ ہوتی، میرا، مکتا بائی، سینٹ صوفیہ، تو میرے جسم پر زخموں کے نشان نظر آتے، میرا لبادہ میرے مقدس خون سے سرخ ہوتا، میرے ہاتھوں میں میخیں گڑی ہوتیں، میرے سر کے گرد نور کا ہالہ ہوتا، مجھے روش کچھ پیا لیے اور سانپ کے پٹارے بھجوائے گئے ہوتے، لیکن میں محض چمپا احمد . .

ھوں۔ میرے زخم کسی کو نظر نہیں آسکتے کیونکہ میرے تماشائی بھی
میری طرح زخمی ھیں۔ وہ کمزور اور فانی انسان ھیں۔ چشم بینا نہیں
رکھتے »۔ (صفحہ ۷۵۵)

اس منزل پر پہنچ کر کمال اور چمپا، دو انفرادی کردار نہیں رہتے، بلکہ اس المیہ کا سمبل (Symbol) بن جاتے ھیں، جو ھم سب کا المیہ ھے۔

اس ناول میں بیانیہ قوت کا اعجاز ھمیں بہت سی جگہ نظر آتا ھے۔ اس کی سب سے پہلی مثال شراوستی کے شہر کی چہل پہل اور وھاں کے لوگوں کی مصروفیات اور مشاغل کے بیان میں ملتی ھے۔ « شراوستی کا شہر بہت گنجان اور بارونق تھا . . . عود اور لوبان کی خوشبو سے فضا بوجھل ھوجاتی » (صفحہ ۳۰)۔ دوسری مثال ایک دیہات کی تصویر اور اس کے متعلقات میں ملتی ھے۔ « آخر اس نے لکھنوتی، گوڑ اور سنار گاؤں کی چہل پہل کو چھوڑ کر دیہات کا رخ کیا . . . . ڈھور چریں گے »۔ (صفحہ ۱٦۷) تیسری مثال لکھنؤ کی مشہور طوائف چمپا کے گھر کے نقشہ میں موجود ھے « کمرے پر بڑا جماؤ تھا . . . . نیلمبرت لمحہ بھر کے لئے شرمایا سا دروازے کے پاس کھڑا اس منظر کو دیکھتا رھا » (صفحات ۲۴۸-۲۴۹)۔ اور چوتھی اور بے حد موثر مثال مراد آباد میں چمپا باجی کے محلہ کا بیان ھے « وہ تانگے سے اترا، سامنے بڑا سا پرانے وقتوں کا پھاٹک تھا . . . اس نے پھاٹک کی کنڈی کھٹکھٹائی »۔(صفحات ۷٤٦-۷٤۵) ان چاروں تراشوں میں ناول نگار نے جس طرح ایک ایک تفصیل کو نظر میں رکھکر پوری تصویر کو بے نقاب کیا ھے، اور منظر کی روح کو اسیر کیا ھے، اس سے مشاھدہ اور تخیل دونوں کی صحت اور قوت کا ثبوت ملتا ھے۔ ان تراشوں کو سامنے رکھنے سے ان چاروں جگہوں کا ایک ایک نقش زندہ اور جاندار معلوم ھونے لگتا ھے۔

ھر چند کہ اس ناول کا بیشتر حصہ اوپری درمیانی طبقے کی زندگی کی عکاسی پر مشتمل ھے، لیکن اس میں عوام کی زندگی کے نقش و نگار بھی واضح طور پر سامنے آتے ھیں۔ اس میں ھمیں اس گوالن (نند بالا) کی تصویر ملتی ھے، جس نے گوتم کے گھاؤ صاف کیے اور اسے گائے کا دودھ پلایا۔ اس یوریشین لڑکی ماریا ٹیرزا کا ذکر ملتا ھے، جو نہایت سادگی کے ساتھ سرل جیسے گرگ باراں دیدہ کے جھوٹے اظہار محبت پر ایمان لے آئی۔ اس میں ھم راجہ بینی بہادر کے جوگی بیٹے سے متعارف ھوتے ھیں جس نے زندگی کے زھر کو امرت جان کر پی لیا، اس بڑھیا سے ملتے ھیں، جو حسن کی

رعنائیوں کے بکھر جانے پر اپنے وجود کی صرف ایک پرچھائیں معلوم ہوتی تھی، اور جسے نیلمبرت نے ایک روپیہ دیا۔ اس میں ہماری ملاقات ابوالمنصور ملاح اور اس کی بیوی آمنہ سے ہوتی ہے، جو اپنی بے داغ اور پر مشقت زندگی پر قانع ایک دوسرے کی محبت کی سہارے ہر طرح کی صعوبتوں کو مردانہ وار برداشت کرتے ہیں۔ اس میں ہمیں سرل کی داشتہ شیلا نظر آتی ہے، جو نہایت سادہ لوحی سے نیلمبرت کے سپرد یہ کام کرتی ہے کہ وہ لکھنؤ جاکر چمپا سے یہ کہے کہ وہ سرل صاحب کو اپنے دام تزویر میں مزید گرفتار نہ رکھے۔ یہاں ہمیں ڈرائیور قدیر اور اس کی بیوی قمرن ملتے ہیں۔ بنگال کے قحط کے زمانے میں ابوالمنصور اور آمنہ بی بی نظر آتی ہیں، جو انگریزوں کے لائے ہوئے قحط میں تنگدستی اور بے بسی کی حالت میں جان دیدیتے ہیں۔ اور آخر آخر میں کشادہ دل اور روشن جبیں سنتھالوں کا وہ گروہ ملتا ہے، جس سے سرل اور کمال راج شاہی کے دورے کے زمانہ میں دو چار ہوتے ہیں:

"ایک گاؤں میں سارے سنتھال ان کا راستہ روک کر کھڑے ہوگئے۔
ایک سیاہ فام بیحد دلکش لڑکی نے آگے بڑھ کر گیندے کے ہار
ان کے گلے میں ڈالے اور ہاتھ جوڑ کر ان کے آگے جھکی، ان کا
مکھیا جس کی ٹانگ کٹی ہوئی تھی، جس سے اس نے اپنی لاٹھی
باندھ رکھی تھی، ان کے اعزاز میں اپنی اکلوتی تار تار قمیض پہن کر
ان کو رخصت کرنے بستی کے موڑ تک آیا۔ ایک نوجوان نے
تالاب میں سے سرخ کنول نکال کر سرل کو پیش کیا" (صفحہ ۷۲۴)

اس ناول میں جو اعلیٰ طبقہ کے افراد کی ذہنی اور جذباتی کشمکش اور پیچیدگیوں کا آئینہ ہے، انہیں معمولی لوگوں کے جذبات و احساسات کی مصوری سے تازہ زندگی کا ایک جھونکا آکر فضا کے بوجھل پن کو لطیف اور تابناک بنادیتا ہے، اور مطلعٔ انور یقین، محبت، عزم اور جانبازی اور سپردگی کے جذبات کو بیدار اور مستحکم کرتا ہے۔

جس وسیع ذہن پر اور جس وسعت نظر کے ساتھ اس ناول میں تاریخی شعور اور تخلیقی فن کے آداب کو سمویا گیا ہے، اس کے پیش نظر "آگ کا دریا" نہ صرف ناول نگاری کے ابتک کے کارناموں میں شاہکار کا درجہ رکھتا ہے بلکہ ہندوستانی زبان کے ادبیوں میں انہوں کی جگہ ایسی منفرد اور ممتاز ہے کہ اسکی خصوصی [illegible] تک

ممکن نہ ہو ۔ اس پر کسی مخصوص سیاسی نقطۂ نظر سے تنقید، اس کے بنیادی منشا، اس کے جمالیاتی ڈھانچہ اور اس کے ذریعہ پیش کی ہوئی بصیرت سے تغافل برتنا یا اسے جھٹلانا ہے ۔ صرف اتنا کہنا شاید غلط نہ ہوگا، کہ ابتدائی حصہ میں ناول نگار نے جس طرح مواد پر فنی قدرت کا اظہار کیا ہے، وہ آخری حصہ میں اس حد تک نظر نہیں آتا ۔ اسی لئے اس میں کسی قدر طوالت، تکرار اور عصبیت راہ پاگئی ہیں ۔ لیکن حال کی ایسی حقیقتوں پر، جنھوں نے شدتِ تاثر کو اکسایا ہو، تخلیقی کارنامہ کی بنیاد رکھنے کے لئے اپنے آپکو اس سے الگ رکھ کر دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے ۔ تاہم اس کا اعتراف کرنا ضروری ہے، کہ ناول کے آغاز یا انجام میں کہیں بھی تخریبی اور منفی رجحان کا غلبہ نہیں ہے ۔ تجربات زندگی کے بطن میں کرب، تلخی اور تضاد کے باوجود امید کی جو ہلکی سی کرن ہے، وہ اس محیط تاریکی میں انسان کے لئے بہت بڑا سہارا ہے :

> « چٹانیں، اولانش، گلیشر، آندھیاں، طوفان، جھکڑ، ان سب میں سے گذرتا سربرکی لہروں پر بہتا وہ گوری شنکر کی اونچی چوٹی پر چڑھکر بادلوں میں چھپ گیا، چوٹی پر وہ دو زانوں بیٹھ گیا اور اس نے دیکھا، کہ چاروں اور خلا ہے، اور اس میں ہمیشہ کی طرح وہ تنہا موجود ہے ۔ دنیا کا ازلی اور ابدی انسان ۔ تھکا ہوا، شکست خوردہ، بشاش، پرامید، ۔ انسان جو خدا میں ہے، اور جو خدا ہے» ۔

(صفحہ ۷۸٦)

Muslim University Publications

BROWNING'S POETICS	*by O. P. Govil M.A., Ph.D.*	Rs. 3-00
PESSIMISM IN SWINBURNE'S EARLY POETRY	*by G. Singh M.A., Ph.D.*	Rs. 3-00
EARLY VICTORIAN POETRY OF SOCIAL FERMENT	*by A. Bose D. Phil (Oxon)*	Rs. 5-00
DONNE'S IMAGERY	*by Masoodul Hasan M.A. (Alig.)*	Rs. 4-00
SMALL-SCALE AND COTTAGE INDUSTRIES AS A MEANS OF PROVIDING BETTER OPPORTUNITIES FOR LABOUR IN INDIA	*by Q. H. Farooque*	Rs. 5-00
MONETARY NEGOTIATIONS IN THE WORLD ECONOMIC CONFERENCE 1933	*by Abdul Haseeb*	Rs. 6-00
THE LIFE AND TIMES OF SHAIKH FARIDUDDIN GANJ-I-SHAKAR	*by K. A. Nizami*	Rs. 12-00
WAQIAT-I-ALAMGIRI OF AQIL KHAN RAZI (PERSIAN TEXT) EDITED WITH ENGLISH TRANSLATION	*by Maulvi Zafar Hasan*	Rs. 6-00
THE SECRET HISTORY OF THE MONGOL DYNASTY	*by Kei Kwei Sun, M.A.,Ph.D.(Alig.)*	Rs. 13-00
WITHER NORTH AFRICA	*by Nicoal A. Ziadeh*	Rs. 5-00 or 7s. 6d.
POST-REVOLUTION PERSIAN VERSE	*by Dr. Munibur Rehman*	Rs. 5-00 or 7s. 6d
MUGHAL RELATIONS WITH PERSIA AND CENTRAL ASIA	*by Dr. Abdur Rahim*	Rs. 7-50
PARTIES AND POLITICS AT THE MUGHAL COURT	*by Dr. Satish Chandra*	Rs.20-00
KHAIR-UL-MAJALIS OF HAMID QALANDER (PERSIAN TEXT WITH ENGLISH INTRODUCTION)	*by K. A. Nizami*	Rs 20-00

MEDIEVAL INDIA QUARTERLY

Volumes available

Vol. I	No. 1	Rs. 5-00
Vol. I	No. 2	Rs. 5-00
Vol. II	Nos. 1 & 2	Rs. 10-00
Vol. III	Nos. 1 & 2	Rs. 10-00
Vol. III	Nos. 3 & 4	Rs. 10-00

شریف الحسن بلگرامی پبلشر نے مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ میں چھپوا کر
دفتر پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے شائع کیا۔